PAŞTE OILE MELE

LITURGHIERUL
EXPLICAT

Preot Profesor Dr. PETRE VINTILESCU

LITURGHIERUL EXPLICAT

CARTE TIPĂRITĂ CU BINECUVÂNTAREA
PREA FERICITULUI PĂRINTE
TEOCTIST
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

[redacted]

[redacted]

[redacted]

[redacted]

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
BUCUREȘTI — 1998

Ex meis,

Ediția întâi a acestei cărți a apărut în Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1972.

Viziunea grafică: EMIL BOJIN

Coperta I: *«Taina mântuirii neamului omenesc»* (fragment dintr-un tetraptic, sec. 12, M-rea Sf. Ecaterina, Sinai).

Coperta IV: *Potir,* sec. 16.

Copyright 1998
EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
ISBN 973-9130-91-7

CUVÂNT ÎNAINTE

Noul Testament și scrierile creștine timpurii ne vorbesc cu claritate despre importanța adunării euharistice în viața comunităților de credincioși din timpurile apostolice și post-apostolice. De altfel, literatura primelor veacuri creștine este într-o bună măsură liturgică. Atunci, ca și astăzi, taina Sfintei Euharistii, îi strângea laolaltă pe toți cei care nu doar împărtășeau aceeași credință în Hristos cel răstignit, înviat și înălțat la Ceruri, ci se și împărtășeau, sub chipul pâinii și al vinului, cu înseși Trupul și Sângele Lui de-viață-dătătoare. Liturghia a asigurat, la început, și cadrul cunoașterii miezului credinței creștine, căci prin cuvânt, ritual și lucrarea tainică a harului Duhului Sfânt se actualizează, de fiecare dată, întreaga istorie a mântuirii neamului omenesc prin Jertfa Fiului lui Dumnezeu întrupat. Locul central pe care l-a ocupat dintotdeauna Sfânta Euharistie în viața Bisericii l-ar putea explica, într-un chip aparte, pericopa evanghelică în care citim despre arătarea lui Hristos cel înviat celor doi ucenici ce mergeau întristați spre Emaus (Luca 24, 13—35). Degeaba Îl știuseră aceștia, în zadar se îndureraseră ei din pricina celor petrecute cu El în Ierusalim, căci în clipa întâlnirii Lui, după slăvita Sa înviere, nu reușiseră să-L recunoască. Convorbirea nu fusese îndeajuns spre a-L descoperi pe dumnezeiescul lor însoțitor. Momentul întâlnirii cu adevărat a lui Hristos cel înviat, va fi cel al «frângerii pâinii»: «Și când a stat împreună cu ei la masă, luând El pâinea, a binecuvântat și, frângând, le-a dat lor. Și s-au deschis ochii lor și L-au cunoscut» *(Luca 24, 30—31). Înțelegem din cuvintele Sfintei Scripturi că nu-L vom putea întâlni și cunoaște pe Hristos cel viu nici în cărți, nici în sisteme de gândire — fie ele și creștine —, nici în înduioșarea cea repede trecătoare. Doar în Sfânta Liturghie, Cuvântul cel veșnic al lui Dumnezeu Se face trup și Se jertfește pentru noi, chiar în fața noastră, pentru a ni Se putea împărtăși, apoi, fiecăruia, în chip văzut.*

Comuniunea cu Hristos nu este o simplă idee frumoasă, o imagine poetică sau o stare ideală, de neatins, ci este împărtășirea noastră reală cu Sfântul Său Trup și Sânge, adică împărtășirea de viața Sa dumnezeiască. Ochii sufletești ni se «deschid» spre a-L cunoaște și recunoaște pe Hristos ori de câte ori ne apropiem, cu sacră înfiorare, de Sfânta Euharistie. Altminteri, vederea lăuntrică rămâne nesigură, *înşelătoare, Hristos cel adevărat rămânându-ne străin, şi înstrăinaţi fiind şi noi de viaţa cea* «din belşug» *(Ioan 10, 10) făgăduită de El.*

Săvârşirea tainei Sfintei Euharistii, ce revine doar slujirii preoţeşti, are loc însă numai în cadrul slujbei Liturghiei — inima vie a cultului public al Bisericii —, în care fiecare rostire, gest şi mişcare liturgică ale preotului au o obârşie şi nişte înţelesuri de adâncime, care nu trebuie să rămână necunoscute celui care oficiază. Căci, în Biserică totul este purtător de semnificaţie, rânduiala liturgică tâlcuind în formele proprii închinării de obşte tot conţinutul credinţei celei mântuitoare.

Nevoii de înţelegere matură a înfricoşatei slujiri a Sfintei Liturghii îi răspunde, cu prisosinţă, Liturghierul explicat, *scriere de frunte a liturgiologiei ortodoxe româneşti, pe care o datorăm unuia dintre străluciţii dascăli de Teologie pe care i-a avut Biserica noastră: Preotul profesor Petre Vintilescu. Începând cu descrierea slujbelor premergătoare Liturghiei şi continuând cu cea a Liturghiei propriu-zise, totul capătă o altă limpezime prin interpretările — literală, istorică, dogmatică — aduse şi sprijinite pe textele unor autori precum sfinţii Gherman al Constantinopolului, Nicolae Cabasila, Simeon al Tesalonicului. Formulelor şi ritualurilor liturgice li se descoperă uimitoarele lor semnificaţii spirituale, dovedindu-ni-se, şi în acest fel, că folosul sufletesc al celui ce participă la Sfânta Liturghie creşte o dată cu înţelegerea şi meditaţia asupra orânduielii ei.*

Încredinţat de sporul pe care Liturghierul explicat *îl poate aduce slujirii noastre preoţeşti, dar şi evlaviei mirenilor dreptmăritori, binecuvântăm apariţia acestei noi ediţii a cărţii, cu nădejdea că se va întări astfel lucrarea misionară şi de zidire duhovnicească a Bisericii noastre.*

La sărbătoarea Celor Patruzeci de Mucenici, 1998

† Teoctist

PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

NOTĂ

(la ediţia întâi)

În lucrarea de faţă sunt reunite iarăşi în volum, aşa cum fuseseră concepute şi redactate iniţial în stare de manuscris, capitolele publicate disparat între anii 1953 şi 1964 în revistele Bisericii Ortodoxe Române. Ele au ca obiect prezentarea istorică, exegetică şi tipiconală a slujbelor bisericeşti de seara, de dimineaţa şi a Sfintei Liturghii, servicii care alcătuiesc conţinutul principal şi major al cărţii numite Liturghier.

Având astfel caracterul unui manual, volumul de faţă poate însemna un ajutor la îndemâna studenţilor şi elevilor din şcolile teologice şi, ocazional, nu mai puţin şi a clericilor parohiali.

AUTORUL

CARTEA NUMITĂ LITURGHIER

1. Denumirea şi cuprinsul. — 2. Problema unui formular al Liturghiei în primele veacuri creştine. — 3. Formatul şi structura Liturghierului în manuscrise, ediţii şi traduceri.

1. DENUMIREA ŞI CUPRINSUL

Denumirea de *Liturghier* se dă în limbajul bisericesc curent cărţii în care se cuprinde slujba sau oficiul Sfintei Liturghii. Oficial însă, atât în manuscrise cât şi în ediţiile tipărite, această carte poartă de obicei titlul de *Dumnezeieştile şi sfintele* sau *Sfintele şi dumnezeieştile Liturghii ale celor între Sfinţi Părinţii noştri Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare şi Grigorie Dialogul,* adică cele trei formulare după care se oficiază Sfânta Liturghie în cursul anului, aproape în toată Biserica Ortodoxă a Răsăritului. Tot atât de des, dacă nu chiar mai des, cu deosebire în trecut, s-a întrebuinţat forma de singular, denumindu-se cartea ca şi oficiul sau slujba în sine cu expresia de «Dumnezeiasca Liturghie» sau «Sfânta şi dumnezeiasca Liturghie a Sfântului Ioan Gură de Aur, a Marelui Vasile şi a Sfântului Grigore Dialogul», ori câteodată simplu : «Liturghie». Extrem de rar şi cu totul întâmplător a găsit o întrebuinţare oficială, ca titlu principal, denumirea de *Liturghier* (Λειτουργικόν), completată însă cu adaosul : «cuprinzând cele trei Liturghii ale celor între Sfinţi Părinţii noştri...», ca în ediţiile greceşti de Roma, 1683, Veneţia, 1714, de Ierusalim, 1908, precum şi în ediţia Liturghierului slav, tipărit la Mânăstirea Dealu în anul 1646 *(Liturghiarion adică Slujebnik cu Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, a lui Ioan Gură de Aur* etc.). Ediţia de Bucureşti, 1937, foloseşte sub o formă mai timidă acest termen, înscriindu-l cu rol de subtitlu pe coperta interioară, în timp ce cea de deasupra este rezervată formulei oficiale tradiţionale. Dintre toate Bisericile Ortodoxe, numai cele de limbă slavă au adoptat ca titlu oficial termenul de *Liturghier (Slujebnik).* Ediţia greacă de Atena, 1948 [1], foloseşte titlul oficial de Ἱεροτελεστικόν.

Când această carte este întocmită pentru Liturghia cu arhiereu şi se află completată cu rugăciunile respective pentru hirotonii, hirotesii, sfinţirea antimisului etc., poartă denumirea de *Arhieraticon* (Ἀρχιερατικόν, Чиновникъ архіерейскій).

Toate aceste titluri sunt depăşite însă de cuprinsul real al *Liturghierului* în formatul său actual, deoarece, în afară de oficiul Liturghiei propriu-zise, el conține și alte servicii și rugăciuni. Unele din acestea sunt oficii independente de Liturghie, ca, de exemplu, Vecernia, Miezonoptica și Utrenia, care, în epoca mai nouă, și anume începând treptat de prin veacul al XVI-lea, au ajuns să reprezinte în cele din urmă, împreună cu Liturghia, elementul permanent sau fix prin excelență din conținutul *Liturghierului.* Alte părți se găsesc într-un raport general sau ocazional cu Liturghia sau cu celelalte oficii. Sunt astfel în primul rând acele rugăciuni și formule scurte, care de fapt fac parte integrantă din serviciul Utreniei și Liturghiei, ca piese variabile sau de schimb, pentru adaptarea slujbei la calendar sau la diferite momente ale anului liturgic. În numărul acestora intră ecfonisele sau vosglasurile ecteniei mici dinainte de Evangheliile Sfintelor Patimi, ecfonisele sau vosglasurile Utreniei din Săptămâna Luminată, după fiecare odă a canonului, apolisele sau otpusturile Vecerniei, Utreniei și Liturghiei la praznicele împărătești, apolisele zilelor săptămânii, isodicalele sărbătorilor împărătești, adică stihurile ce se cântă când se face intrarea cea mică de la Liturghia catehumenilor (vohod) și ectenia la scoaterea Cinstitei Cruci (14 septembrie). La acestea trebuie adăugate acele «cereri la felurite trebuințe din viața omului», constând din rugăciuni ce se citesc la Proscomidie și din ectenii speciale, care se intercalează spre partea finală a ecteniei mari și a celei de după citirea Evangheliei, precum și a celor corespunzătoare de la Vecernie și Utrenie.

---

[1] Scoasă sub îngrijirea mitropolitului de Filipi şi Neapolis, Hrisostomos.

Se găsesc în același timp părți care stau numai în legătură mai mult sau mai puțin indirectă cu Liturghia, ca, de exemplu, rânduiala sau canonul Împărtășirii și rugăciunile de mulțumire de după Dumnezeiasca Împărtășire, precum și sinaxarul sau calendarul fix cu numele sfinților de care trebuie să se facă amintire în zilele de Liturghie, la serviciul Proscomidiei, în cursul diptícelor, după epicleză și în apolise. În epoca cea nouă a *Liturghierului* slav și român, îndeosebi, au ajuns un element aproape permanent acele capitole speciale de reguli sau de îndrumări, intitulate «Rânduială», ca, de exemplu, cele de la începutul cărții privind slujba Vecerniei și Privegherii, ori în cuprinsul sau spre finele acestei cărți, sub titlul de «Învățătură» și «Povățuiri», privind săvârșirea Liturghiei Darurilor celor mai înainte sfințite, scoaterea Sfântului Aer (epitaf), precum și cele pe care trebuie să le știe și să le aibă în vedere preotul în legătură cu oficiul Sfintei Liturghii.

Mai mult ori mai puțin fluctuabile în conținutul *Liturghierului,* nu numai de la o epocă la alta sau de la o Biserică națională la cealaltă, ci, chiar în ediții aproape succesive, ocupând locuri variabile în ordinea din cuprinsul acestora, apar acele imne, rugăciuni sau molitfe care, prin natura lor, sunt proprii *Molitfelnicului* sau *Evhologhiului* ori altor cărți de ritual, dar se citesc sau se cântă în biserică, în legătură ori chiar independent de oficiul divin. Astfel, se pot număra aici troparele și condacele ce se cântă în altar pentru mărirea fastului la sărbători mari, când se slujește în sobor. De asemenea, rugăciunile pentru binecuvântarea salciei în Duminica Floriilor, a colivei, a brânzei, ouălor, strugurilor, la 6 august, și a oricărei pârgi de struguri, de fructe și a cărnurilor în Duminica Paștilor, aduse, în general, ca prinoase de credincioși, precum și rânduiala parastasului cu rugăciunile de iertare pentru cei adormiți.

Nu lipsesc ediții în care numărul pieselor fluctuante întrece ori este mai redus decât cel descris aici, care a devenit aproape tradițional *Liturghierului* românesc. El se găsește, în această privință, dacă nu absolut identic cu *Slujebnikul* slav, cel puțin într-o foarte apropiată asemănare. O înfățișare ceva mai simplificată are *Liturghierul* grec, deși cuprinde în schimb părți străine celorlalte, ca, de exemplu, slujba Aghiazmei mari la Bobotează și cea a Vecerniei din Duminica Pogorârii Sfântului Duh etc. Edițiile de Tripolis (Egipt), 1892, și de Atena, 1924, apar chiar ca niște mici Evhologhii prin înregistrarea unor rugăciuni ca : cele pentru cei ce se pocăiesc, pentru preotul ce se ispitește în somn, pentru femeia lăuză, pentru copilul care merge la școală etc. Cu un caracter și mai pronunțat de Evhologhiu mic se înfățișează *Liturghierul* român scris cu mâna în anul 1699 de dascălul Vasile Sturza Moldovanul [2]. Motivul pentru care au fost adăugate aici numeroase rugăciuni, care, în chip obișnuit, se găsesc la locul lor în *Molitfelnic,* va fi fost, poate, nu atât de ordin practic, cât dictat de greutatea ce se întâmpina în procurarea acestei din urmă cărți. Considerente de ordin practic, desigur, au stat la baza inovației aplicate acelei *Liturghiarion adică Slujebnik* slavon, tipărit la Mânăstirea Dealu în anul 1646, în care s-au adăugat, pe lângă formularele Liturghiei, cele 12 pericope evanghelice ale Sfintelor Patimi, precum și cele ale Apostolului și Evangheliei la praznicele împărătești, la cele ale Sfintei Fecioare și la sărbătorile sfinților. Aceeași curiozitate caracterizează și *Liturghierul* manuscris al popii din Suiug, Bihor (copiat în anul 1724 după altul, pare-se mult mai vechi), care are anexat la sfârșit textul celor 11 pericope cu Evangheliile Învierii [3].

Prin felul rugăciunilor din oficiile care formează conținutul său permanent și fix, cât și prin natura și destinația sa, *Liturghierul* are însă un caracter special și cu totul deosebit în comparație cu celelalte cărți de ritual. Acestea din urmă sunt citite cu voce tare la serviciul religios, satisfăcând o cerință a cultului public și pregătind dispoziția sufletească pentru lucrarea harului, dar îndeplinesc în același timp și o funcțiune instructivă și edificatoare. În consecință, ele pot fi folosite de credincioșii mireni chiar în afara sfântului locaș, ca lectură spirituală, în timp ce *Liturghierul* este, dimpotrivă, destinat exclusiv preotului și numai pentru a fi întrebuințat în biserică. Nu chiar fără dreptate însemna deci monahul moldovean Evloghie, în nota de la sfârșitul ediției *Liturghierului* de Iași, 1759, diortosit de el, că «nu este cazanie sau istorie Sfânta

---

[2] La Biblioteca Academiei Române, secția manuscrise, sub nr. 707. Vezi descrierea lui la I. Bianu și R. Caracaș, *Catalogul manuscriptelor românești,* t. II, București, 1913, p. 459—460.

[3] Vezi «Revista Teologică», Sibiu, XXXI (1941), nr. 1—2, p. 6—36.

Liturghie, ci tocma însuşi dumnezăieşti şi de Duhul Sfântu suflate cuvinte». Liturghierul este astfel un ἱερατικόν (adică o carte a preotului sau pentru preot), aşa precum se intitulează ediţia tipărită la Constantinopol în anul 1895, denumirea care era pe deplin proprie îndeosebi pentru structura Liturghiei din vechile manuscrise, în care ecteniile diaconului nu se intercalau printre rugăciunile preotului, ci formau un manual aparte. Numirea de *Ieratikon* nu-şi pierde însă sensul nici astăzi, deoarece, în majoritatea cazurilor, adică în lipsa diaconului, ecteniile cad tot în sarcina preotului. Caracterul de ieratikon al *Liturghierului* este subliniat prin însăşi înmânarea lui publică, de către arhiereu, preotului, la hirotonie, ca simbol al atribuţiei sale sacramentale sau sfinţitoare, esenţială preoţiei în genere.

Dintre rugăciunile care alcătuiesc conţinutul stabil sau permanent al *Liturghierului*, în oficiile Vecerniei, Utreniei şi Liturghiei propriu-zise, una singură — «Rugăciunea amvonului» — este rostită de preot în auzul credincioşilor, rezumând parcă «toate cererile şi rugăciunile citite de preot, tainic, în sfântul altar». De aceea, *Liturghierul* este considerat cartea de taină a preotului şi a episcopului [4], epitet justificat pe deplin prin caracterul înalt şi tainic al rugăciunilor amintite, prin care sfinţiţii slujitori se adâncesc şi se transportă în duh, cerând curăţirea şi învrednicirea lor şi a credincioşilor de a se sfinţi prin aducerea Jertfei Euharistice.

Într-o definiţie largă şi oarecum liberă, despre *Liturghier* am putea spune că este cartea unde se găseşte consemnat limbajul admis pentru Biserică să vorbească lui Dumnezeu pentru a-I exprima omagiul ei de laudă, de doxologhisire şi de mulţumire, precum şi dorinţele sau cererile ei. În multe din expresiile sale, acest limbaj este comun şi graiului religios al drepţilor Vechiului Testament; în ceea ce are însă mai expresiv, mai viu şi mai caracteristic, el este însufleţit de duhul filialităţii, căci, prin acest limbaj sfânt, Biserica se roagă cu Fiul lui Dumnezeu şi prin El, iar la rândul Său El însuşi se roagă cu noi, pentru noi şi în noi (Ioan 14, 20).

În forma lui embrionară, acest limbaj s-a închegat în Ierusalim, îndată după pogorârea Sfântului Duh la sărbătoarea Cincizecimii şi s-a răspândit o dată cu Biserica în toată lumea creştină. Urmând fluxul şi refluxul râvnei religioase, formele acestui limbaj liturgic au avut faze de îmbogăţire şi de simplificare, de cizelare şi de particularizare în dialecte liturgice. Aşa precum diferite cărţi ale Sfintei Scripturi marchează fazele succesive ale istoriei Revelaţiei dumnezeieşti, tot aşa şi în diferite piese ale *Liturghierului* se pot distinge straturile pietăţii creştine depozitate în epoci diferite, cu deosebirea că în Biblie predomină cuvântul lui Dumnezeu către om, pe când Liturghia este forma în care se înalţă mai mult cuvântul omului pentru proslăvirea şi implorarea lui Dumnezeu.

---

[4] Prof. A. Dmitrievschi, *Liturghierul, cartea tainică* (în limba rusă), în «Îndrumător pentru clericii rurali», Kiev, nr. 30, 31, 32, p. 327—328 şi 358.

Unul din principalele documente ale acestei pietăţi creştine se găseşte reprezentat prin *Liturghierul* Bisericii Ortodoxe. În rugăciunile lui se află condensată pietatea oficială a Bisericii, de la începuturile ei până astăzi; în ele s-a revărsat şi s-a exprimat simţirea religioasă a nenumărate generaţii creştine, care s-au ţinut pe linia neschimbată a dreptei credinţe, iar codificarea acestor rugăciuni, care alcătuiesc limbajul liturgic al Bisericii Ortodoxe, a găsit o formă specifică de închegare o dată cu desăvârşirea organizării vieţii bisericeşti. *Liturghierul* are deci o istorie a lui.

Liturghierul este socotit indispensabil sfinţiţilor slujitori bisericeşti, în timpul serviciului divin, dar cu deosebire în oficiul Liturghiei. «Cartea ce se cheamă Liturghier», aşa precum se dă sfat în capitolul intitulat *Povăţuiri*, «este negreşit trebuincioasă pentru slujire. Pe de rost, rugăciunile să nu se zică, căci pe de o parte se poate întâmpla să se uite şirul rugăciunilor şi chiar al cuvintelor care au cea mai mare însemnătate în săvârşirea Dumnezeieştilor Liturghii; iar pe de alta, preotul, întâmplându-se să se încurce, nu ştie ce face şi ce zice şi, prin aceasta, pe lângă greşelile dogmatice ce le poate săvârşi, mai poate aduce şi pe creştinii ascultători la îndoială. De aceea, preotul care nu păzeşte aceasta, foarte greşeşte şi-şi atrage asupră-şi dreapta pedeapsă a episcopului său».

2. PROBLEMA UNUI FORMULAR AL LITURGHIEI ÎN PRIMELE VEACURI CREŞTINE

S-ar putea admite ca o astfel de obligaţie să nu fi fost neapărat indispensabilă în primele zile ale vieţii creştine, când Liturghia se rezuma la un rit simplu al Sfintei Euharistii. Necesitatea unei astfel de cărţi şi folosirea ei în oficiu era firesc să se impună însă pe măsură ce viaţa bisericească, al cărei centru îl reprezenta Liturghia, a început să se dezvolte, mai ales după ce ea a ajuns să se organizeze cu totul independent de cultul mozaic de la Templu şi sinagogă. Asupra epocii în care formularele Liturghiei au intrat în uzul bisericesc, părerile specialiştilor se găsesc împărţite. După unii dintre aceştia [5], nu s-ar putea vorbi de consemnarea Liturghiei în scris mai înainte de finele veacului al IV-lea, aşa încât *Liturghierul* n-a putut căpăta o existenţă istorică decât în veacul următor. Renaudot îndeosebi şi Lebrun, ca de altfel şi fostul profesor A. Dmitrievschi de la Academia duhovnicească din Kiev [6], invocă drept un argument peremptoriu în susţinerea acestei teze următorul text din scrierea *Despre Sfântul Duh* (cap. 27, pgf. 66, P.G., XXXII, 187) a Sfântului Vasile cel Mare, pentru ca, printr-o interpretare îngustă, să ajungă a afirma că rugăciunea Sfintei Jertfe (Anafora) n-a fost fixată în scris decât după acest Părinte bisericesc. «Care dintre sfinţi», se întreba el, «ne-a lăsat în scris cuvintele pentru invocarea Sfântului Duh la vremea când se sfinţesc Pâinea Euharistiei şi Potirul binecuvântării ? Căci noi nu ne mulţumim numai cu acelea de care fac amintire Apostolul şi Evanghelia, ci rostim şi altele, atât înainte cât şi după acestea, pe care le-am primit din tradiţia nescrisă, ca unele care au putere în privinţa Tainei».

---

[5] Ca, de exemplu: Pierre Lebrun, *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe*, t. II, 1777; Ios. Bingham, *Origines sive antiquitates Ecclesiae*, traducere latină, Halle, 1727, XIII, c. V, par. III; Euseb. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, Francfurt, t. I, 1841, p. IX—XI ş. a.

[6] A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 355.

Textul în care se încadrează acest pasaj în scrierea menţionată mai sus a devenit canonul 91 al acestui Sfânt Părinte. Aici el constată că unele «dintre dogmele şi propovăduirile ce se păstrează în Biserică» s-au transmis prin scrierile Sfinţilor Apostoli — «Apostolul şi Evanghelia», cum le menţionează el în general ; «pe altele» însă, adaugă Sfântul Vasile, «le-am primit din tradiţia Apostolilor predanisită nouă în taină». În categoria acestora din urmă el numără, precum am văzut, şi epiclesa. Trebuie să remarcăm însă că, în acest chip, se semnalează pur şi simplu faptul că rugăciunea invocării Sfântului Duh peste darurile euharistice nu face parte dintre cele ce ni s-au transmis prin sfintele scrieri ale Noului Testament, căci în textul respectiv Sfântul Vasile cel Mare nu se referă la alţi sfinţi, decât la aceia care sunt autori ai cărţilor canonice ale Noului Testament, în care nu se găseşte însemnată decât istorisirea momentului instituirii Sfintei Euharistii, fără ca vreunul din ei să ne fi dat şi celelalte amănunte ale ritualului îndeplinit înainte şi după acel moment, lăsându-ni-l numai prin tradiţie orală. A admite deci că acest Sfânt Părinte ar fi vrut să afirme că acest element al tradiţiei n-ar fi fost consemnat în scris înainte de dânsul, ar însemna să forţăm textul în cauză, venind în contrazicere, pe de o parte, cu Sfântul Chiril al Ierusalimului care, în *Cateheza XXII*, 7 (pe la mijlocul veacului al IV-lea), face menţiune despre rugăciunea epiclesei, în termeni care aproape reproduc textul ei cunoscut ; pe de altă parte, cu însuşi faptul că formularul *Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare* este o prelucrare a celui atribuit Sfântului Apostol Iacob, elemente deci care nu justifică părerea că oficiul Sfintei Liturghii nu ar fi primit o redactare scrisă înainte de finele veacului al IV-lea.

Alţi autori [7], deşi convin că nu poate fi nici o îndoială despre întrebuinţarea unor formulare cu slujba Liturghiei în veacul al IV-lea, nu admit totuşi existenţa acestora în primele trei veacuri ; nu lipsesc însă nici cei care susţin că nimic nu se poate opune la fixarea originii *Liturghierului* în această primă perioadă din istoria Bisericii [8], începuturile

---

[7] Ca de exemplu : Henr. Daniel, *Codex liturgicus Ecclesiae universae*. Lipsca 1847—1853, t. IV, p. 31 ; L. Duchesne (la F. Cabrol, *Le livre de la prière antique*, ed. VI, p. 189, n. 1).

[8] L. A. Muratori, *Liturgia romana vetus...*, Veneţia, 1748, t. I, p. 3 ş. u. ; Prosper Guéranger, *Institutions liturgiques*, Paris-Bruxelles, 1878, p. 134 ş.u. ; Dr. Teodor Tarnavschi, *Despre cele mai însemnate Liturghii ale Bisericii Orientale*, în «Candela», XI (1892), p. 64 ş.u.

lui putându-se ridica, după unii, chiar până în epoca Părinţilor apostolici [9].

Fapt este însă că, în afară de scrierile care ne procură descrieri generale, aluzii, menţiuni şi chiar unele propoziţii liturgice, literatura creştină din primele trei veacuri nu ne-a transmis nici un izvor direct al Liturghiei sub forma unei cărţi cu slujba ei. Ar însemna totuşi să ne împotrivim logicii elementare dacă din această cauză am ajunge să conchidem în chip absolut la inexistenţa oricărui text liturgic, chiar în această epocă. În primul rând, pentru că nu se poate presupune că toţi liturghisitorii reprezentau personalităţi cu un elan religios şi cu o capacitate de improvizaţie excepţională, care să fi putut înlătura nevoia de un text scris pentru susţinerea memoriei, mai cu seamă că, aşa cum reiese din prima *Apologie* a Sfântului Iustin Martirul şi Filozoful, precum şi din alte scrieri ale veacului al III-lea, Liturghia ajunsese deja în această vreme la o mare dezvoltare. Desigur, nu trebuie să încercăm a descoperi în primele veacuri un formular liturgic după imaginea exactă a celui din uzul actual, care este el însuşi rezultatul unei evoluţii dictate nu numai de preferinţe şi practicitate, ci şi de mijloace, de tehnică, dar mai ales de concepţia adoptată pentru formatul unei astfel de cărţi bisericeşti. La început, în stadiul de simplitate al Liturghiei, totul se va fi redus la însemnarea în scris a rugăciunilor sau formulelor principale, din care consta atunci slujba, şi cel mult a unor reguli sumare asupra acţiunilor. O astfel de formă se întâlneşte chiar pe la finele veacului I, în capitolele IX şi X ale scrierii *Didahia celor 12 Apostoli* (între anul 80 şi 100 d.Hr.), care se referă la săvârşirea Sfintei Euharistii şi la mulţumirile de după împărtăşire : «Iar Euharistia aşa s-o faceţi : mai întâi pentru potir (rugaţi-vă aşa) : Mulţumim Ţie, Tatăl nostru... Iar la frângerea pâinii (ziceţi) : Mulţumim Ţie, Tatăl nostru, pentru viaţa şi cunoştinţa... Iar după împărtăşire mulţumiţi aşa : Mulţumim Ţie, Părinte Sfinte, pentru numele Tău cel Sfânt etc.».

Această rânduială sumară a ritului euharistic se găseşte încadrată, împreună cu câteva reguli privitoare la botez, într-o minusculă colecţie, în al cărei cuprins intră reguli tot atât de scurte de purtare în anumite împrejurări, elemente catehetice, sfaturi morale şi indicaţii în legătură cu organizarea comunităţii. După aspectul ei în ansamblu, această scriere este ceea ce s-ar putea numi un manual de viaţă bisericească, în care capitolele privitoare la Sfânta Euharistie înfăţişează documentul cel mai vechi despre starea embrionară a formularului liturgic. S-ar putea spune, cu alte cuvinte, că existenţa *Liturghierului* nu este cu neputinţă de admis sau cel puţin de presupus încă de pe când el nu căpătase acest titlu.

Din aceste prime date trebuie să reţinem că în epoca de la începutul istoriei Bisericii, ca încă multă vreme mai târziu, când viaţa creştină se concentra şi se desfăşura îndeosebi în legătură cu cultul (catehumenatul, penitența publică, asistența samarineană etc.), formularul oficiului era firesc să se găsească în codicele sau colecția de reguli după care se cârmuia viața bisericească a comunității. Concepția aceasta primară despre formularul liturgic, ca parte integrantă a manualului de viață creștină, statornică vreme îndelungată în practică, se verifică pe deplin în lumina clară a istoriei din veacul al IV-lea, printr-o serie de documente, cunoscute sub denumirea generală de «Rânduieli bisericești». În această categorie intră :

---

[9] Fred Probs, *Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines*, Münster, 1892, p. 1—19.

a) *Canoanele atribuite lui Ipolit ;*

b) Așa-numita *Rânduială a Bisericii egiptene ;*

c) *Testamentum Domini ;*

d) *Constituțiile Apostolice* și

e) *Constituțiile date prin Ipolit* sau *Epitome (Constituțiilor Apostolice).*

Aceste documente ne înfățișează Liturghia din regiuni bisericești diferite, în desfășurarea ei normală și completă, având un cuprins foarte înrudit între ele și în deplină consonanță cu diferitele mențiuni și formule risipite în literatura creștină a veacului al III-lea îndeosebi [10]. De fapt, ele reprezintă mărturii autentice despre starea vieții bisericești imediat anterioară veacului al IV-lea, reproducând, în ceea ce privește Liturghia, gradul de dezvoltare pe care ea îl atinsese deja în cursul veacului al III-lea.

Aceste documente sunt calificate adesea cu epitetul de «formulare ideale» [11], înțelegându-se prin aceasta că, în general, Liturghiile din cuprinsul colecțiilor menționate nu erau formulare liturgice uzuale, ci aveau un caracter literar, fiind adică în general compilații datorate unor autori care au avut la îndemnă documente anterioare. Admițând *tale-quale* acest punct de vedere al criticii, suntem deci îndreptățiți, în ordinea celei mai stricte logici, să nu ne îndoim de existența unor formulare ale Liturghiei înainte de veacul al IV-lea, într-o factură corespunzătoare concepției curente în acea epocă, formulare ce au putut servi ca material de compilație. Dacă admitem teza spre care înclină în general critica, anume că originea acestor «Rânduieli» s-ar găsi în unele din scrierile lui Ipolit († cca. 235—236), atunci nu este deloc forțat să constatăm că deja în primele decenii ale veacului al III-lea erau în uz formulare cu slujba Liturghiei.

Dintre toate aceste «Rânduieli», cea mai importantă pentru Biserica de Răsărit este îndeosebi cea intitulată *Constituțiile Apostolice*, care, afară de materialul liturgic cuprins în cartea a doua și a șaptea, ne dă în cartea a opta cea mai completă Liturghie din câte s-au putut cunoaște până în acea vreme. «Printr-o ficțiune literară», dispozițiile privitoare la cultul creștin și diferitele părți ale lui sunt prezentate ca dictate de Mântuitorul însuși Apostolilor Săi sau de aceștia ucenicilor lor («... Noi, cei doisprezece Apostoli ai Domnului, vă poruncim aceste orânduiri dumnezeiești», sau : «Zic eu, Andrei, fratele lui Petru», ori : «Zic și eu, Iacob, fratele lui Ioan, fiul lui Zevedei», sau : «Cu toții împreună poruncim») și culese de un Părinte bisericesc, Clement al Romei sau Ipolit. Este astfel redat oficiul Liturghiei săvârșite la hirotonia unui episcop, deci o Liturghie arhierească. În afară de oficiul Liturghiei catehumenilor și a credincioșilor, în care se găsesc întrețesute în ordinea curentă rugăciunile episcopului sau preotului cu ecteniile diaconului *in extenso*, precum și răspunsurile credincioșilor, cartea a opta din *Constituțiile Apostolice* cuprinde și rugăciunile pentru hirotonii și hirotesii, indicații generale pentru oficiile Vecerniei și Utreniei, rugăciunea pentru cei repauzați și indicații privitoare la pomenirea lor, precum și pentru pârga din rodurile pământului și a altor elemente ce se aduceau la biserică. Prin conținutul său, acest formular întrunește toate condițiile unui adevărat ieraticon, în sensul cel mai larg și mai propriu al acestui termen ; este adică un arhieraticon. Numărul redus al paragrafelor cu caracter strict catehetic și cu povățuiri privitoare la organizarea bisericească, precum ar fi, de exemplu, alegerea episcopului și atribuțiile treptelor ierarhice, ori îndemnuri asupra felului de comportare a clericilor în anumite împrejurări, reamintesc nota în care fusese întocmită la finele veacului întâi *Didahia celor 12 Apostoli.* Ceea ce am văzut schițat în această scriere în mic, mai mult ca principiu, în *Constituțiile Apostolice* se găsește sub o formă mai dezvoltată, ajungând la maximum de sistematizare și de întregire pe linie liturgică în cartea a opta a acestei colecții. Ea se înfățișează astfel ca tipul de formular liturgic realizat la acea oră a istoriei, tip pe care nu ne va fi greu să-l recunoaștem, aproape intact, în factura esențială a *Liturghierului*, chiar în forma consacrată actualmente în urma unei atât de îndelungate evoluții.

Unele dispoziții sinodale de la finele veacului al IV-lea și începutul celui următor, în legătură cu circulația rugăciunilor, adaugă o lumină prețioasă asupra vechimii istorice necontestate a uzului formularelor Liturghiei. Ereticii, ca și ortodocșii, interveneau în această vreme cu amendări și mici dezvoltări în textul liturgic, corespunzătoare atitudinii doctrinare a fiecărei partide și, cum faza fluidică a oficiului nu se găsea încă încheiată, se adoptau de la o Biserică locală la alta rugăciuni care se impuneau prin forma lor deosebită. Pentru a se evita strecurarea tendențioasă ori din neștiință a unor forme nepotrivite cu Ortodoxia, canonul 25 al Sinodului ținut la Hippo în anul 393 (aprobat de Sinodul al III-lea de la Cartagina din anul 397) prescrie ca «nimeni să nu se servească de formule de rugăciuni străine, dacă nu a luat în această privință mai întâi avizul fraților competenți» [12]. Cano-

---

[10] Descrierea mai pe larg a acestor colecții, ca și bibliografia respectivă, se găsește în lucrarea noastră : *Încercări de istoria Liturghiei*, București, 1930, p. 107—123.

[11] I. M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. III, p. 642 ș. u.

---

[12] La Charles J. Hefele, *Histoire des Conciles*, t. II, partea I, p. 88 ; vezi și p. 98 și 100.

nul 103 al Sinodului al VIII-lea de la Cartagina din anul 419 (de fapt canonul 9 al Sinodului din anul 407 — în *Pidalion,* canonul 114) este mai categoric, când dispune că, atât pentru oficiul Sfintei Jertfe cât și pentru partea dinaintea ei și la hirotonii, «nu trebuie să se întrebuințeze decât *formulare de rugăciuni* examinate de sinod și *strânse odinioară în colecție* de bărbați competenți» [13].

În acest ceas al istoriei, sinoadele considerau, prin urmare, ca normative pentru textul Liturghiei cărțile cu oficiul ei consacrate de vechiul uz bisericesc și recunoscute de autoritatea sinodală. Dacă cei mai mulți dintre critici nu convin să așeze printre acestea cartea a opta din *Constituțiile Apostolice,* decât cu valoarea unui document cu pasaje luate din astfel de colecții mai vechi și juxtapuse sau potrivite unele lângă altele în ordinea slujbei, ei recunosc totuși că în uzul Bisericii egiptene din primele decenii ale veacului al IV-lea se găsea în plină întrebuințare o carte de ritual, pe care astăzi o cunoaștem sub titlul de *Evhologhiul lui Serapion.* Sub această denumire se desemnează o colecție de treizeci de rugăciuni, care, împreună cu textul unei epistole, acoperă paginile 7—24 din cele 186 ale unui manuscris pe pergament în formă de codice, descoperit în anul 1894 de profesorul A. Dmitrievschi în Biblioteca Mânăstirii Lavra de la Muntele Atos [14]. Dintre aceste rugăciuni înșirate una după alta, fiecare cu titlul ei, fără vreo altă indicație printre ele cu privire la acțiune sau la rolul diaconului ori la răspunsurile credincioșilor, cele de la început sunt acelea pe care le citea episcopul, iar pe unele din ele și preotul, la Liturghia credincioșilor, la hirotonii, la botez, mirungere și maslu. Urmează după aceea altele, care aparțin prin natura lor Liturghiei catehumenilor, sau sunt destinate pentru binecuvântarea apei și untdelemnului aduse de credincioși, precum și o rugăciune pentru înmormântare. Două dintre rugăciunile acestei colecții, și anume prima și a cincisprezecea, poartă deasupra lor însemnarea numelui lui Serapion («Rugăciunea pentru Jertfă — εὐχὴ προσφόρου — a episcopului Serapion» și «Rugăciunile lui Serapion, episcop de Thmuis — Rugăciune la ungerea celor ce se botează»), arătând astfel că originalul a aparținut episcopului Serapion din Thmuis (în Delta Nilului). Prieten, colaborator și corespondent al Sfântului Atanasie cel Mare și, în același timp, bărbat instruit, se presupune că episcopul Serapion a prelucrat textul rugăciunilor însemnate cu numele lui [15], probabil pentru a le acomoda teologiei ortodoxe, împotriva controverselor de atunci. O astfel de contribuție se simte îndeosebi în cuprinsul primei rugăciuni, care este anafora euharistică, adică rugăciunea Sfintei Jertfe. În fondul lor, rugăciunile prelucrate ca și celelalte sunt rugăciuni transmise veacului al IV-lea de uzul veacurilor anterioare, sau cel puțin al veacului al III-lea, reprezentând *Evhologhiul* pe care Serapion l-a găsit de la înaintași, în practica eparhiei sale.

Existența unui formular cu oficiul Liturghiei înainte de veacul al IV-lea nu poate fi pusă deci la îndoială. Ca și colecțiile citate mai înainte, ba chiar mai mult decât acestea, *Evhologhiul lui Serapion* ne lămurește asupra facturii *Liturghierului* antic și a condițiunilor lui de încadrare. Liturghia constituia, adică, la început o parte integrantă a *Evhologhiului,* situație pe care o constatăm până în epocile nu prea îndepărtate de noi și în parte și astăzi încă în Biserica Ortodoxă Greacă.

3. FORMATUL ȘI STRUCTURA LITURGHIERULUI ÎN MANUSCRISE, EDIȚII ȘI TRADUCERI

Cele mai vechi manuscrise ajunse până la noi în original, în care se găsește încadrat oficiul liturgic, sunt într-adevăr evhologhii. Printre acestea se cuvine a fi menționat în primul rând cel cunoscut sub numele de *Codicele* (ms. în formă de carte) *grec Barberini 336* din Vatican, scris în unciale pe pergament. Rămas, precum se presupune, de la unul din clericii orientali, care au participat la Sinodul unionist de la Florența, în anul 1439, acest manuscris a fost dăruit prin testament Mânăstirii Sfântul Marcu, de către un oarecare Nicola Nicholis din acest oraș, așa cum se găsește însemnat pe una din filele albe de la finele cărții. Ajuns apoi în biblioteca cardinalului Barberinus (începutul veacului al XVII-lea), codicele a devenit proprietatea Bibliotecii Vaticanului, odată cu încorporarea într-însa a bibliotecii cardinalului menționat (secolul al XIX-lea). Identificarea diferită a acestui manuscris *(Barberinum Sancti Marci, Barberini III, 77, Barberini III, 55* și *Barberini gr. 336)*

---

[13] La Hefele, *op.* și *vol. cit.,* p. 158 și 207. La Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe,* trad. de Dr. N. Popovici și Uroș Kovincici, Arad, 1931, vol. II, partea I, p. 265. Vezi textul latin al ambelor canoane la H. Leclercq, *Livres liturgiques,* în «Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie», t. IX, partea II, col. 1886.

[14] El a fost editat pentru prima dată de A. Dmitrievschi în «Revista Academiei duhovnicești din Kiev», în anul 1894, p. 242—257, iar a doua oară de G. Wobbermin, sub titlul *Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Aegyptens,* în colecția «Texte und Untersuchungen», Leipzig, 1899, t. II, fasc. 3. Ulterior, acest manuscris liturgic a fost retipărit de Brightman în «Journal of Theological Studies», oct. 1899 și ian. 1900, precum și de X. Funk în *Didascalia et Constitutiones Apostolorum,* iar părți din el, de către alți autori. Dintre traduceri, notăm pe cea făcută de Th. Schermann, în limba germană (*Griechische Liturgien,* p. 140—157).

[15] Th. Schermann presupune că, în forma lui actuală de codice (carte), datând de prin veacurile al X-lea — al XI-lea, ar reproduce un manuscris mai vechi în formă de sul, care purta numele lui Serapion pe ambele fețe. În această ipoteză, s-ar explica prin urmare pentru ce numele lui Serapion apare de două ori în cursul codicelui. În formatul anterior de sul, adică, fiecare din cele două titluri își avea locul deasupra primei rugăciuni de pe fiecare față a ruloului; fiind apoi copiat în formatul de codice, numele lui Serapion n-a fost omis de copist, care l-a transcris ori de câte ori l-a întâlnit, așa că el apare de două ori în cursul slujbei din aceeași carte. Totodată, n-ar fi exclus să se fi inversat și ordinea grupelor de rugăciuni, ceea ce ar explica situația din codice, în care fața cu rugăciunile Liturghiei credincioșilor a ajuns să fie înaintea celei cu Liturghia catehumenilor. Cf. Th. Schermann, *Das Euchologium des Bischofs Serapion von Thmuis,* p. 136 și 137.

Sub acest aspect de extras, *Liturghierul* este specific mai ales pentru manuscrisele cunoscute sub numele de «contachia», adică sub formă de suluri sau rulouri. Denumirea aceasta provine de la bastonașul, sulul sau ruloul de lemn (κοντός), pe care se fixa și se înfășura manuscrisul, format dintr-una sau mai multe fâșii înguste de pergament ori de hârtie, cusute una de alta ; lungimea manuscriselor depășea astfel mai mult de doi metri, ajungând câteodată chiar peste opt metri. Termenul de *contachion* era folosit deci cu o semnificație identică cu cea a substantivului τόμος = tom, volum, sul de papirus, de pergament ori de hârtie (κύλινδρος = volumen, rotulus). De obicei, fiecare contachion sau sul cuprindea o singură Liturghie, dar nu erau excluse nici cazurile mai rare când un astfel de volumen avea două ori chiar pe toate cele trei formulare ale acesteia. În această din urmă situație, regula era să se scrie pe cât posibil o singură Liturghie pe fiecare față. Pentru sulurile cu un singur formular era indicat ca una din fețe să conțină Liturghia catehumenilor, iar cealaltă, pe cea a credincioșilor. Scrisul se făcea în latul fâșiei, începând pe pagina ei exterioară, de la capătul liber spre sul, iar de la acesta se continua pe cealaltă pagină în jos, spre capătul liber al ei. Urmărindu-se în același sens textul, în cursul oficiului, manuscrisul se desfășura succesiv până la sul, iar de acolo, trecându-se pe pagina a doua, se strângea paralel cu înaintarea acțiunii, așa încât la sfârșitul ei sulul ajungea înfășurat la loc.

Formatul de sul nu a fost întrebuințat niciodată pentru *Evhologhiu*, desigur din cauza volumului său mare și deci a dificultăților practice de mânuire pe care le-ar fi prezentat atât în oficiul Liturghiei, cât și în căutarea rugăciunilor necesare în diferite alte ocazii. Acești rotuli rămân, prin urmare, specifici *Liturghierului-manuscris*, ca extras din *Evhologhiu*. Deși vârsta celui mai vechi dintre sulurile ajunse până la noi pare că nu se ridică dincolo de veacul al X-lea, sunt totuși motive serioase să nu ne îndoim că, chiar înainte de această dată, sulul liturgic era uzitat în același timp cu forma de codice, așa cum se poate vedea în iconografia bisericească. Numărul sulurilor se găsește însă într-o vădită minoritate față de cel al codicelor. Cei mai mulți dintre acești rotuli datează dintre veacurile al XII-lea și al XIV-lea ; după această dată devin extrem de rari, codicele rămânând definitiv consacrat ca format al *Liturghierului*.

La o astfel de situație s-a ajuns treptat prin evoluția concepției despre structura acestei cărți de slujbă. Cei mai vechi dintre rotuli au avut la început, ca și primele codice, caracterul strict de ieraticon, conținutul lor mărginindu-se la înregistrarea în ordinea cuvenită numai a rugăciunilor din rolul preotului. Ecteniile, sau mai bine zis întregul rol al diaconului (διακονικά = diaconalele), se înscriau în *Evhologhii* separat de Liturghii ori se extrăgeau în codice sau suluri aparte, intitulate διακονικὸν sau ἱεροδιακονικὸν (cartea diaconului), iar alteori Slujba diaconului (διακονικὴ 'ακολουθία) și Rânduiala slujbei diaconului (διάταξις τῆς ἱεροδιακονικῆς τάξεως).

După veacul al IX-lea însă, dar mai ales începând din veacurile al X-lea și al XI-lea, *Liturghierul* independent de *Evhologhiu* sau ca extras din acesta se înfățișează din ce în ce mai des și mai accentuat cu o factură nouă, atât în codice cât și în suluri. Rugăciunile Liturghiei din rolul preotului încep să alterneze nu numai în acestea, ci, chiar și în *Evhologhii*, cu ecteniile și formulele din slujba diaconului, cu răspunsurile credincioșilor sau corului, iar pe alocuri se intercalează instrucțiuni tipiconale pentru îndrumarea acțiunii liturgice. În codicele cele mai vechi, ca de exemplu, în *Codex Barberinus 336*, abia dacă apar câteva fragmente din strigările diaconului și răspunsurile credincioșilor în dialogul dinaintea rugăciunii Sfintei Jertfe și spre finele Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite. Noua structurare a *Liturghierului*, în care apar conjugate sistematic rolurile tuturor participanților la slujbă, a fost dictată desigur de experiență, fiind necesar să se asigure liturghisitorilor un mijloc mai precis de orientare în oficiu, dar, în același timp, și pentru a se pune la îndemâna preotului un manual propriu și complet, pentru cazurile în care el trebuie să săvârșească Liturghia fără diacon ; de fapt această din urmă situație devenise din ce în ce mai generală.

Firește, într-un astfel de sistem, volumul cărții câștiga proporții oarecum impunătoare cantitativ, pentru care formatul de sul nu putea să corespundă în aceeași măsură cu codicele, ca practicitate. Îndeosebi un astfel de aspect devine și mai bine ilustrat dacă amintim amănuntul că manuscrisele au trebuit să înregistreze încă și rânduiala Proscomidiei în forma ei de dezvoltare atinsă între veacurile al XI-lea și al XIV-lea. S-au redactat între timp și diferite diataxe, constituții sau rânduieli ale slujbei, dintre care cea mai însemnată este cea de sub numele patriarhului constantinopolitan Filotei (pe la jumătatea veacului al XIV-lea). Regulile lor au avut influență, pe de o parte, în ordonarea și completarea oficiului cu anumite părți, iar pe de alta, unele din aceste instrucțiuni au luat loc în *Evhologhii* și *Liturghier* ca mici paragrafe de tipic. În acest chip, *Liturghierul* independent de *Evhologhiu* capătă caracterul unui adevărat Λειτουργικόν sau Cartea cu slujba Liturghiei. Cu o astfel de structură îmbogățită și deci voluminoasă este explicabil de ce forma de codice sau de carte era singura care se potrivea în noul stadiu de dezvoltare a *Liturghierului*, precum și de ce aproape numai codicele ne-au transmis serviciul divin public în aranjamentul lui actual.

Cum caligrafia și transcrierea au constituit încă din vechime una dintre predilecțiile monahilor știutori de carte[18], manuscrisele în formă de codice, mai ales cu un singur formular al Liturghiei, au continuat să se vadă — deși din ce în ce mai rar — până chiar în veacul al XIX-lea. Începând din veacul al XVI-lea însă, *Liturghierul* se răspândește din ce în ce mai mult în forma edițiilor tipărite. Dintre cele în limba greacă, prima (editio princeps) a apărut la Roma în anul 1526, sub îngrijirea lui Dimitrie Ducas, profesor de limba greacă aici, și din însărcinarea papei Clement al VIII-lea. Laolaltă cu *Dumnezeieștile Liturghii : a Sfântului Ioan Hrisostom, a Sfântului Vasile cel Mare și cea a Celor mai înainte sfințite,* a apărut de astădată și comentariul liturgic atribuit patriarhului Gherman I al Constantinopolului *(Expunere despre biserică și studiu ... asupra Liturghiei).* Sursa manuscriselor de la baza acestei cărți este necunoscută, dar se bănuiește că ele au provenit din Cipru și Rodos, deoarece în prefața editorului se recunoaște calitatea de colaboratori a arhiepiscopilor din cele două insule. În anul 1560, Guillaume Morel editează la Roma, de asemenea în limba greacă, *Liturghiile Sfinților Părinți Iacob, Apostolul și fratele Domnului, Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur,* dând în anexă extrase referitoare la Liturghie din opt scrieri ale Sfinților Părinți și diverși autori bizantini[19].

---

[18] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XIV, 4, la Epistola I Timotei.*

Nu s-ar putea afirma precis în ce măsură au pătruns aceste două ediții în Bisericile Ortodoxe ca *Liturghiere* uzuale ; fiind imprimate sub egida autorității Bisericii Romano-Catolice și într-unul din cazuri de către un apusean, ele au găsit întrebuințare, desigur restrânsă, servind în același timp ca ediții literare sau de studiu. Unor astfel de scopuri le corespundeau și diversele ediții în traduceri latine, ca, de exemplu, versiunile latine ale Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur, una făcută pe la anul 1510 de Erasmus și tipărită la Paris în anii 1556 și 1557 și la Colonia în anul 1540, iar alta tradusă pe la anul 1180 de Leo Thuscus și editată mai târziu la Colonia în anul 1540 și la Paris în anul 1560, precum și Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, tradusă în limba latină de Nicolae din Idrunt (Otranto), alta (1584) de către Gentianus Hervetus ș. a. Aceeași destinație au putut-o avea și edițiile de Liturghii separate cu text grec însoțit de versiunea latină, tipărite de apuseni la Veneția. La baza *Liturghierului* tipărit la Roma, fie separat (1601 și 1608), ori în cuprinsul *Evhologhiului,* ca acelea din anii 1754 și 1873, precum și la baza versiunilor citate, stau de fapt manuscrise din Italia. De la anul 1578 îndeosebi și până în cursul veacului al XIX-lea, Biserica Ortodoxă Greacă își tipărește *Liturghierul* în condiții grafice modeste la Veneția, cuprinzând fie pe toate cele trei formulare de Liturghie laolaltă, fie numai câte una, fie ca arhieraticon, ierodiaconicon, ori numai rugăciunile Vecerniei și Utreniei. Singura ediție în limba greacă, apărută în tiparniță ortodoxă înainte de veacul al XIX-lea, o reprezintă *Liturghierul grec-arab* tipărit de Antim Ivireanul la Mânăstirea Snagov din Țara Românească, în anul 1701. De la începutul veacului menționat însă, când intervine o schimbare în condițiile politice ale grecilor din Imperiul otoman, încep să apară ediții de *Liturghier* la Constantinopol, Atena, Ierusalim și Tripolis (din Patriarhia Alexandriei). În același timp însă, în Biserica Ortodoxă Greacă, formularele Liturghiei însoțite de Vecernie, Miezonoptică și Utrenie au continuat totuși să facă parte până astăzi din cuprinsul *Evhologhiului,* respectând astfel tradiția vechilor manuscrise.

Înainte de a vedea lumina tiparului în limba originală, *Liturghierul* ortodox fusese deja imprimat în anul 1508 de către ieromonahul muntenegrean Macarie[20], în Țara Românească, probabil la Târgoviște (numele localității de imprimare lipsește), și anume în versiunea slavonă (limba medio-bulgară). *Aceasta este, pe cât se știe până acum, cea dintâi ediție a Liturghierului tipărită în Biserica Ortodoxă.* Perimarea principiului trilingvist din evul mediu, după care erau considerate limbi sacre numai greaca, latina și slava, a înlesnit rând pe rând tipărirea *Liturghierului* în limbile tuturor popoarelor ortodoxe.

În perioada creștinismului primar sau cel puțin în primele două secole, limba liturgică era greaca, sub forma așa-numitului idiom al dialectului comun, folosit de predica și cateheza misionară ca și în aproape totalitatea scrierilor canonice ale Noului Testament. Greaca textului grec actual al Liturghiei, care se găsea aproape complet format în veacurile al V-lea și al VI-lea, are același aer de familie cu literatura cultă a veacurilor al III-lea și al IV-lea, deci deosebit de limba și stilul simplu și popular al Noului Testament[21].

De timpuriu, și anume chiar în cursul veacului al II-lea, a intrat în întrebuințarea bisericească și limba latină, mai întâi în Biserica Africii de Nord ; dar se poate spune că la Roma se mai oficia încă în veacul al III-lea Liturghia în grecește. Începând însă cam din acest din urmă veac, latina devine limba liturgică a Bisericii din Roma și treptat-treptat ea a ajuns în cursul veacurilor următoare limba liturgică a întregului creștinism apusean, rămânând până în vremea noastră unica limbă oficială a cultului romano-catolic. Spre sfârșitul veacului al IX-lea, cu ocazia creștinării moravilor, Liturghia a fost tradusă în limba slavonă (paleo-slavă) de către Chiril, unul din cei doi apostoli ai creștinării acestora. Slavona a ajuns astfel limba specifică *Liturghierului* din uzul numeroasei familii a popoarelor slave și al unora din cele care s-au găsit vremelnic sub influența lor politică.

---

[19] Extrasele provin din *Ierarhia bisericească* a lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Apologia* Sfântului Iustin Martirul și Filozoful, Sf. Grigorie de Nisa, Sf. Ioan Damaschin, Nicolae de Methona, Samonas de Gaza, Marcu al Efesului și Pseudo-Gherman al Constantinopolului.

[20] În studiul său *Liturghierul slavon tipărit de Macarie la 1508,* publicat în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVI (1958), nr. 10—11, p. 1036, Pr. Prof. Ene Braniște demonstrează netemeinicia părerii lui Ch. Auner *(Les versions roumaines de la liturgie de Saint Jean Chrysostome,* în Χρυσοστομικά, Roma, 1908, p. 736), cum că *Liturghierul* slavon de la Târgoviște ar fi reproducând o ediție imprimată mai înainte la Cetinje de același Macarie.

[21] Sophie Antoniadis, *Place de la liturgie dans la tradition des lettres grecques,* Leiden, 1939, p. 2, 5, 121, 127.

În provinciile din Asia și Egipt, cu un creștinism înfloritor încă din primele veacuri creștine, Liturghia se găsea deja tradusă în limbile naționale respective înainte de evul mediu. Astfel, siriaca, nume pe care Vulgata l-a dat limbii aramaice, adică idiomului ebraic vorbit pe vremea Mântuitorului în Palestina și Siria vecină, a fost limba predicii unora din Apostolii și misionarii creștini în Asia (Fapte 11, 12—27; 15, 2, 28, 31—35), precum și limba uneia din cele mai vechi traduceri ale Sfintei Scripturi a Vechiului Testament («Peșito»), care datează din veacul I sau al II-lea d. Hr. Pe drept cuvânt deci se poate spune că locul al doilea ca vechime și autoritate între limbile Liturghiei îi revine limbii siriace, atât sub forma idiomului occidental din regiunea Antiohiei, cât și a celui chaldaic, caracteristic sirienilor orientali din părțile Mesopotamiei etc. Întrebuințarea limbii siriace în cursul Liturghiei din biserica Sfântului Mormânt (Ierusalim), în zilele Paștilor, alături de cea greacă, se află atestată pe la mijlocul veacului al IV-lea de peregrina Aetheria [22], iar la Antiohia, spre finele aceluiași veac, de omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur [23].

Prin veacul al V-lea, Liturghia creștină este tradusă de asemenea în limba armeană, în care s-a făcut și o traducere a Noului Testament de către Sfântul Mesropiu. Cam în aceeași perioadă, în bisericile din provincie ale Egiptului, Liturghia era oficiată în limba coptă, iar în cele din Abisinia, în limba etiopiană, în care se afla deja prin veacul al IV-lea sau al V-lea o traducere a Bibliei. Mai târziu, afară de limba slavonă a intrat în rândul limbilor liturgice limba georgiană, iar prin secolul al XVII-lea limba arabă pentru creștinii din Siria, Palestina și Egipt, căzuți sub dominația arabilor și mai apoi a turcilor. Astăzi, fiecare dintre popoarele ortodoxe își are limba liturgică respectivă, așa că *Liturghierul* se află tradus în următoarele limbi din uzul credincioșilor: germană, letonă, estonă, fineză, tătară, eschimosă și într-un dialect indian din America de Nord-Est, insulele Aleutine și Alaska, engleză (în uz printre coloniștii austrieci din America de Nord, greco-catolici reveniți la ortodocși), chineză, japoneză și chiar turcă, aceasta din urmă

---

[22] «Et quoniam in ea provincia pars populi et grece et siriste novit, pars etiam per se grece, aliqua etiam pars tantum siriste, itaque quoniam episcopus, licet siriste noverit, tamen semper grece loquitur et nunquam siriste: itaque ergo stat semper presbyter, qui episcopo grece dicente siriste interpretatur, ut omnes audiant quae exponuntur. Lectiones etiam, quaecumque in ecclesia leguntur, quia necesse est grece legi, semper stat, qui siriste interpretatur propter populum ut semper discant». *Silviae vel potius Aetheriae Peregrinatio ad loca sancta*, text editat de W. Heraeus, XLVII, 3, 4, Heidelberg, 1929, p. 51.

[23] P. G., XLIX, 188, 646.

în întrebuințarea unei comunități din apropierea lacului Egerdir din Asia [24].

Nu intră în cadrul paragrafului de față enumerarea și critica tuturor ori cel puțin a celor mai importante dintre edițiile *Liturghierului* în toate aceste limbi; aceasta poate face obiectul unei monografii a *Liturghierului* [25] ori a istoriei religioase vechi a fiecărei națiuni ortodoxe. Vom menționa totuși, în legătură cu *Liturghierul* român, că primele sale ediții au un caracter de tranziție, fiind de fapt *Liturghiere slavo-române*, ele având în limba română numai instrucțiunile de tipic dintre rugăciuni, acestea din urmă fiind toate, iar uneori aproape toate, în limba slavonă. Acesta este cazul ediției tipărite la Târgoviște în anul 1680, în timpul mitropolitului Teodosie, precum și al *Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur* (arhieraticon), tipărită la Rădăuți în anul 1745, pe când păstorea aici episcopul Iacob. Numărul rugăciunilor în limba română se găsește sporit însă în edițiile slavo-române ale *Liturghierelor* tipărite la Buzău, în anul 1702 și la Iași, în anul 1715 sub mitropolitul Ghedeon.

Liturghierul complet în limba română a fost tradus și tipărit de mitropolitul Dosoftei, la Iași, în anul 1679. Această ediție nu conține decât cele trei formulare ale Liturghiei, lipsindu-i deci slujba Vecerniei și a Utreniei, iar unele particularități din cuprinsul său ca, de exemplu, proscomidirea de către diacon, ne lasă să vedem influența textului original al *Diataxei* lui Filotei, resimțită și de unele ediții anterioare ale *Slujebnicului* slav și actuală încă în edițiile din uzul greco-catolicilor. *Liturghierul* lui Dosoftei apare din nou în anul 1683, într-o formă mai îngrijită și completată cu Vecernia și Utrenia.

Este necesar să menționăm că înainte de primele ediții tipărite și chiar paralel cu primele din acestea, *Liturghierul* în limba română a circulat în manuscris.

Deși primii traducători, ca, de exemplu, mitropoliții Dosoftei al Moldovei și Teodosie al Țării Românești, subliniază în prefețele edițiilor respective că ei s-au servit de originale grecești, totuși nu este greu de observat că, în ceea ce privește întocmirea cuprinsului, *Liturghierul* românesc se găsește mai aproape de cel slavon decât de cel grec. O astfel de situație este ușor de remarcat dacă se iau ca element de comparație piesele fluctuante din conținutul *Liturghierului*, felul de grupare uneori al cererilor din ectenii, în legătură cu diferitele categorii pomenite în textul lor etc. Demn de menționat este mai ales capitolul așezat sub titlul de «Povățuiri», la finele cărții, datorat ieromonahului Eftimie din veacul al XVII-lea [26].

---

[24] Ign. Ephr. Rahmani, *Les liturgies orientales et occidentales*, Beyrout, 1929, p. 105 și 112; Maximilianus princeps Saxoniae, *Praelectiones de liturgiis orientalibus*, t. I, p. 21—25; Adrien Fortesque, *La messe*, trad. franc. de A. Boudinhon, p. 111—113 și 122; F. A. Brightman, *Liturgies eastern and western*, vol. I: *Eastern Liturgies*, p. LXXXII.

[25] Semnalăm în această privință monografia meritorie *Liturghierul, studiu istorico-liturgic* (ms. dactilografiat, 229 p. in 8), teză susținută de Braniște M. Ene, în iunie 1938, pentru obținerea titlului de licențiat în teologie.

Îndeosebi edițiile *Liturghierului* tradus de Antim Ivireanul și tipărit la Râmnic în anul 1706 și la Târgoviște în anul 1713 apar ca primii pași decisivi spre prototipul *Liturghierului* nostru de astăzi; ediția de la Iași din anul 1759, a lui Iacob Putneanu, este a doua treaptă în desăvârșirea acestui prototip, cel puțin cu privire la cuprins, ultima fază reprezentând-o ediția de Iași, 1818, a lui Veniamin Costache. Edițiile care au urmat după aceea în cursul veacului al XIX-lea până la înființarea Tipografiei Cărților Bisericești, precum și cele ce au ieșit de sub teascurile acesteia până la jumătatea veacului nostru, nu au ajuns încă să rezolve definitiv problema unei desăvârșite traduceri, la nivelul flexibilității atins de limba română.

În principiu, traducerea *Liturghierului*, ca și a oricărei cărți de ritual, nu încetează a rămâne mereu o problemă actuală în acea Biserică națională unde nu s-a găsit încă pe deplin forma ieratică de stil, în care termenii și expresiile să redea cât se poate de propriu și exact sensul și ideea din textul original [27].

---

[26] Sergiu Bulgakov, *Dogma euharistică*, trad. de Pr. Paraschiv Angelescu, București, 1936, p. 9, nota 3.

[27] Vezi lucrările noastre: *Însemnări pentru o nouă ediție a Liturghierului*, 1947; *Mila păcii, jertfa laudei*, 1940; *Verbul a mântui...* 1941; *În jurul unei formule liturgice de origine biblică*, 1943; *Pentru o nouă ediție în pregătire a Liturghierului*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXIII (1955), nr. 3—4, p. 295—310.

PARTEA ÎNTÂI A LITURGHIERULUI:

SERVICIILE PREMERGĂTOARE LITURGHIEI

SERIVICIILE DE SEARA ŞI DE DIMINEAŢA PREMERGĂTOARE LITURGHIEI

A. CONSIDERAŢII GENERALE

A. Consideraţii generale. B. Oficiul Vecerniei
sau slujba de seară.
C. Litia. D. Oficiul Miezonopticii.
E. Oficiul Utreniei

Aşa precum s-a menţionat în capitolul precedent, *Liturghierul* independent de *Evhologhiu* nu cuprindea la început decât slujba Liturghiei, într-unul sau în toate cele trei formulare ale ei. Astăzi însă prima parte a acestei cărţi este rezervată formularelor cu rolul preotului şi al diaconului la oficiile Vecerniei, Miezonopticii şi Utreniei, care se găsesc astfel rânduite în această ordine înaintea Liturghiei. În *Evhologhiile* din vechile codice, Vecernia şi Utrenia, reprezentate numai prin rugăciunile preotului, apar inserate după Liturghie, şi anume între piesele din partea ultimă a cărţii. Prioritatea Liturghiei într-o astfel de ordine îşi avea temeiul, desigur, în marea ei însemnătate, ca rugăciune prin excelenţă a Bisericii, în care se exercită cea mai înaltă dintre atribuţiile sacramentale ale preoţiei.

Prin a doua jumătate a veacului al XV-lea încep a se ivi totuşi codice în care Vecernia şi Utrenia se află aşezate înaintea Liturghiei, poziţie pe care o păstrează şi în viitoarele ediţii ale *Evhologhiului* tipărit. Paralel cu evhologhiile şi liturghierele în stare de manuscris, precum şi cu ediţiile tipărite ale acestora, formularele Vecerniei şi Utreniei, fie reduse numai la rugăciunile respective ori completate şi cu rolul diaconului şi indicaţii de tipic, apar împreună ori deosebite, în exemplare independente de *Evhologhiu* şi *Liturghier*. Din veacul al XVI-lea, *Liturghierele* imprimate introduc, mai întâi sporadic, iar apoi regulat, oficiile Vecerniei, Miezonopticii şi Utreniei, la început între rugăciunile de la finele cărţii (cum este cazul, de exemplu, în ediţiile slavone şi slavo-române de Târgovişte, 1508 ; Bucureşti, 1680 ; Buzău, 1702 etc.), iar în cele din urmă, la locul pe care îl ocupă astăzi, înainte de slujba Liturghiei. În astfel de cazuri, titlurile de pe coperta unora dintre aceste ediţii fac menţiune specială despre prezenţa amintitelor oficii în conţinutul lor, ca de exemplu : *Dumnezeieştile Liturghii cu Vecernia, Utrenia ...* (Atena, 1912). În actualele ediţii româneşti ale *Liturghierului*, aceste oficii sunt prefaţate de câteva paragrafe de tipic privitoare la rânduiala lor.

Faptul că dintre toate cele şapte «Laude», care intră în componenţa ciclului bisericesc de o zi, numai Vecernia, Miezonoptica şi Utrenia şi-au găsit locul în aceeaşi carte cu Liturghia, se poate atribui pe de o parte, desigur, poziţiei lor deosebite faţă de celelalte ore de rugăciune, iar pe de alta, raportului în care au fost puse de practica bisericească cu Liturghia. Într-adevăr, rugăciunile de seară şi de dimineaţa în general sunt deprinderi religioase universale, sugerate de însăşi poezia naturii din aceste momente ale zilei şi de sentimentele pe care le deşteaptă în suflete. Seara este ora când se aşterne o tăcere impresionantă, odată cu încetarea activităţii, când fiecare se retrage la sine sau între ai săi. Sentimentul de slăbiciune, care se naşte din această izolare, se complică cu o senzaţie de teamă în faţa întunericului din care pot răsări surprizele, neajunsurile din partea celor răi. Sufletele religioase încearcă astfel în chip necesar nevoia de a recurge, prin rugăciuni, la protecţia Providenţei, precum, pe de altă parte, imensitatea, splendoarea şi melancolia naturii din cursul nopţilor înstelate îmbie cugetarea spre atotputernicia lui Dumnezeu, din care se dezvoltă sentimentul de admiraţie şi de proslăvire a Lui[28]. «Ridică-te, zicea Sfântul Ioan Gură de Aur, şi priveşte mulţimea stelelor şi admiră întocmirea cea minunată a lumii... Pleacă genunchiul, suspină, roagă-te...»[29]. În chip firesc, pe de altă parte, ivirea zorilor şi arătarea luminii trezesc în sufletul religios speranţa şi bucuria, înclinându-l să mulţumească lui Dumnezeu şi să-I implore ajutorul pentru toate cele pe care le poate întâmpina în cursul zilei care începe[30].

În creştinism, rugăciunile de seara şi de dimineaţa reprezintă cea mai veche tradiţie mozaică a primilor săi adepţi recrutaţi dintre iudei, ca momente corespunzătoare jertfelor de seara şi de dimineaţa, prescrise de Vechiul Testament (Ieş. 29, 39 şi 30, 7 şi 8). Deşi recomandările din cartea I Cronici (23, 30) consacră numai aceste două momente din zi pentru rugăciuni de laudă, totuşi, ulterior, s-au dezvoltat în iudaism şi alte ore de rugăciune, ca ora a III-a, a VI-a şi a IX-a, pe care le vedem practicate în Ierusalim şi de generaţia apostolică a primilor creştini (Fapte 2, 15 ; 3, 1 ; 10, 9). Acestea din urmă au reprezentat însă în primele trei veacuri creştine, de altfel ca şi în iudaism, exerciţii religioase sau de pietate cu caracter benevol şi deci particular sau de devoţie personală, în timp ce rugăciunile de seara şi de dimineaţa n-au întârziat să devină unităţi ale serviciului divin oficial şi deci public şi obligatoriu[31] din ciclul de noapte, organizat de Biserica primară. Prin înseşi momentele din zi rezervate acestor rugăciuni, ele veneau în atingere aproape directă cu cultul specific creştin, care a fost conceput şi practicat dintru început ca un oficiu de noapte. Orientându-se după faptul că Sfânta Euharistie fusese instituită de Mântuitorul la sfârşitul unei cine sau mese de seara, primele generaţii de creştini săvârşeau Liturghia după căderea nopţii, aşa precum informează Faptele Apostolilor (20, 7—11). Sudarea rugăciunilor de seara şi de dimineaţa la cultul prin esenţă creştin a fost determinată în acelaşi timp şi de condiţiile din prima perioadă a istoriei Bisericii. În starea de persecuţie religioasă, în care s-a desfăşurat la început viaţa creştină, a fost nevoie să se renunţe atât la Liturghia zilnică (Fapte 2, 46), cât şi la adunările pentru rugăciune de mai multe ori pe zi, ca în practica ierusalimiteană iniţială, rezervându-se în acest scop o zi anumită («stato die»), duminica adică, înainte de ivirea luminii («ante lucem»), precum se exprimă Pliniu cel Tânăr în *Epistola către Traian*[32].

Aceste motive de ordin istoric de la baza cultului divin de dimineaţa şi de seara se găsesc completate şi cu consideraţii de alt gen în literatura creştină patristică. Astfel, *Constituţiile Apostolice* (VIII, 34) priveau ca o datorie adunarea credincioşilor pentru aceste rugăciuni, şi anume dimineaţa, «mulţumind pentru că Domnul v-a luminat, alungând noaptea şi aducând ziua», iar «seara, drept mulţumire că v-a dat noaptea spre odihnă de ostenelile din timpul zilei». Sfântul Ciprian consideră că «trebuie să ne rugăm şi dimineaţa, pentru că prin rugăciunea noastră de dimineaţă se prăznuieşte Învierea Domnului. Aceasta voia să o arate odinioară Duhul Sfânt zicând în psalmi : «Împăratul meu şi Dumnezeul meu, căci către Tine mă voi ruga, Doamne ; dimineaţa vei auzi glasul meu, dimineaţa voi sta înaintea Ta şi-mi voi îndrepta ochii spre Tine» (Ps. 5, 2, 3). Şi iarăşi grăieşte Domnul prin profetul : «În revărsatul zorilor vor mâneca spre Mine zicând : să mergem şi să ne întoarcem la Domnul Dumnezeul nostru». De asemenea, trebuie să ne rugăm iarăşi neapărat la apusul soarelui şi la sfârşitul zilei. Pentru că Hristos fiind soarele cel adevărat şi ziua cea adevărată, de aceea şi noi, când ne rugăm la apusul soarelui şi al zilei din lume şi cerem ca să vină din nou lumina peste noi, ne rugăm pentru a doua venire a lui Hristos, Care ne va aduce harul luminii veşnice»[33]. Sfântul Vasile cel Mare motiva că «noi ne rugăm dimineaţa, pentru ca primele mişcări ale spiritului nostru să se consacre lui Dumnezeu şi pentru ca nici o grijă să nu ocupe lăuntrul nostru, până ce nu ne vom fi bucurat cu aducerea-aminte de Dumnezeu... Terminându-se ziua, trebuie să mulţumim pentru tot binele pe care l-am primit în decursul ei ; trebuie să mărturisim cu umilinţă toate câte nu le-am împlinit cu voie sau fără voie ; trebuie să cerem iertare pentru toate câte am păcătuit cu cuvântul, cu lucrul şi în inimă...»[34].

---

[28] Dom Fern. Cabrol, *Le livre de la prière antique*, ed. VI, p. 207.

[29] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XXVI la Faptele Apostolilor*, P. G., LX, col. 202—203.

[30] Dom Fern. Cabrol, *op. cit.*, p. 207.

[31] *Constituţiile Apostolice* (cartea a II-a, 59) obligă pe episcopi «să pomenească şi să îndemne poporul să se îndeletnicească cu venirea la biserică *dimineaţa şi seara*, în fiecare zi, şi să nu o părăsească în nici un chip...».

[32] *Epistola* X, cap. 96 (97).

[33] Sf. Ciprian, *De oratione dominica*, cap. 35, P. L. IV, col. 559—560, în traducerea Pr. Matei Pîslaru. *Scrieri alese din operele Sfântului Ciprian*, Biblioteca Părinţilor bisericeşti, vol. I, Râmnicu-Vâlcii, 1935, p. 69—70.

[34] Sf. Vasile cel Mare, *Răspuns la întrebarea XXXVII din Regulile mari*; vezi şi *Vechile rânduieli ale vieţii monahale*, traducere din limba rusă, 1929, p. 352.

Toate aceste motive, precum și semnificațiile simbolice ce s-au adăugat acestor oficii[35], de care ne vom ocupa mai în urmă, au determinat pe vechii credincioși să se aplece cu o râvnă specială asupra orelor pentru rugăciunile de seara și de dimineața; ei petreceau noaptea de sâmbătă spre duminică în biserică, așa că rugăciunile de seara începeau după ce se întuneca, iar cele de dimineața, după miezul nopții, Liturghia urmând în continuare în această zi. Succesiunea și deci timpul rugăciunilor de seara și de dimineața sistematizându-se astfel în legătură cu cel destinat pentru Sfânta Liturghie, s-au găsit încadrate automat, prin uz, în ciclul de noapte al cultului creștin public și deci oficial și obligatoriu. În condițiile modificate ale vieții creștine de mai târziu, momentele oficiului acestor «Laude» sunt anticipate ori întârziate în comparație cu practica din vechime. Aceasta din urmă se mai menține încă în bisericile mânăstirești, pe când în bisericile din parohii Vecernia se săvârșește înainte de ivirea întunericului, iar Miezonoptica și Utrenia, tocmai dimineața, în plină zi, afară de sărbătorile cu priveghere. Totuși, vechiul lor caracter de servicii religioase nocturne este evidențiat prin numeroase texte din cuprinsul rugăciunilor lor.

Deși în scrierile patristice din veacul al II-lea, al III-lea și din prima jumătate a veacului al IV-lea se ia act de orele de rugăciune din ciclul nocturn, cât și de cele din timpul zilei, totuși numai cele de seara și de dimineața apar ca stabilite oficial sau prin dispoziții precise[36]. Recunoașterea orelor de rugăciune din ciclul de zi în practica oficială[37] și adăugarea lor la oficiile din cursul nopții reprezintă un fenomen ce începe de la jumătatea veacului al IV-lea, în urma dezvoltării vieții monahale în mânăstiri, a căror influență s-a întins apoi și asupra bisericilor de mir. În substanța sa, structura acestor ore constă până astăzi, în cea mai mare parte, din piese de pietate generală reprezentate prin psalmi, care, ca și puținele imne ce se găsesc întrețesute printre ei, cad în atribuția stranei sau a credincioșilor. Rolul preotului în oficiul acestora apare cu desăvârșire simplificat, șters chiar, în atribuția sa de mijlocitor

---

[35] «Pentru creștinii din epoca de mai înainte, Domnul Iisus Hristos era simplu Dumnezeu-Mântuitorul, către Care datorau mărturii de recunoștință; dar cu vremea, pe măsură ce mintea reflecta mai mult la actele mântuirii, spiritul creștin a ajuns, în chip firesc, să deosebească fiecare etapă, care marcase această mântuire, și să determine fiecare pas al drumului urmat de Dumnezeu-Omul, din sânul Tatălui Său până la cruce și până la înălțarea Sa la cer. Și astfel, fiecare ceas din zi a fost pus în legătură, în spiritul credincioșilor în meditație, cu fapte și evenimente tainice din viața lui Hristos, lucru ce a dat o semnificație deosebită celebrării și observării religioase a ceasurilor, care, la origine, în viața civilă nu-și datorau existența și instituirea decât împărțirii zilei». Dom Suitbert Bäumer, *Histoire du Bréviaire*, trad. fr. par Dom Réginald Biron, t. I, Paris, 1905, p. 65—66.

[36] Dom Suitbert Bäumer, *op. cit.*, t. I, p. 64.

[37] De exemplu: Clement Alexandrinul († c. 220), *Pedagogul*, cartea a II-a, cap. IV, P. G., VIII, col. 413, 444; cap. X, *ibidem*, col. 512; *Stromata*, cartea a VII-a, cap. VII, P. G., IX, col. 469; Tertulian († 240), *De oratione*, cap. XXIII—XXV, P. L., I, col. 1191—1193; Eusebiu al Cezareei († 340), *Comentariu la Psalmul XCI*, P. G., XXIII, col. 1772; *Comentariu la Psalmul LXXXIX, 3—7*, P. G., XXIII, col. 1130—1134, 1136, dar mai ales *Comentariu la Psalmul CXLII*, P. G., XXIV, col. 49.

al comunității. El se găsește încadrat în regulile pietății comune, asociat la exercițiile spirituale ale celorlalți credincioși: asistă, ascultă și se adâncește împreună cu credincioșii în cugetările sugerate de textul din cuprinsul psalmilor și-și unește glasul cu ei în melodiile imnelor. Ca preot, el prezidează și dirijează aceste exerciții de pietate, prin cele două-trei formule pentru deschiderea și închiderea oficiului ori de binecuvântare în cursul lui, iar în Păresimi, prin recitarea rugăciunii Sfântului Efrem Sirul («Doamne și Stăpânul vieții mele...»), rostită afară din altar, adică în mijlocul credincioșilor. Ca atare, prin natura sa însăși, oficiul «Laudelor» din timpul zilei n-a putut forma un material propriu *Liturghierului*, ci acestea au intrat în chip firesc în cuprinsul *Orologiului sau Ceaslovului*. Pentru acest motiv, însuși cuprinsul serviciului Ceasului al IX-lea și Pavecernița, care alcătuiesc împreună cu Vecernia primul grup din ciclul de noapte, sau primul ciclu din cele șapte «Laude», precum și «Ora întâi», care este unită cu Utrenia, n-a putut să facă subiect pentru cuprinsul *Liturghierului*, care este și rămâne prin excelență o carte specifică rolului de liturghisitor al preotului.

Dimpotrivă, structura Vecerniei și Utreniei se înfățișează modelată după un plan analog cu cel al Liturghiei catehumenilor. Astfel, afară de psalmii și imnele intonate antifonic de strane, rolul preotului se impune prin amploarea pieselor ce-i revin, și anume:

a) Rugăciuni de mijlocire pentru comunitate;

b) Ectenii identice cu cele din Liturghie, unele din ele prezentând ușoare adaptări în concordanță cu vremea din zi, corespunzătoare oficiilor;

c) Acțiuni simbolice de reprezentare a unor momente din activitatea istorică a Mântuitorului, ca de exemplu, vohodurile;

d) Lecturi de pericope biblice chiar, la Vecernia anumitor sărbători din unele perioade ale anului liturgic.

Deci rolul amplu al oficiului preotului în aceste servicii, precum și uzul stabilit din vechime de a se săvârși adesea Liturghia în continuarea unităților din ciclul de noapte al cultului au însemnat motive pentru care s-a impus inserarea Vecerniei și Utreniei în cuprinsul aceleiași cărți de ritual, laolaltă cu Liturghia. În rezumat: introducerea acestor oficii în *Liturghier* a fost determinată de considerații practice, trebuind să se pună la îndemâna preotului formularele principalului său rol liturgic. Pentru același considerent i s-a făcut loc mai târziu în *Liturghier* și Miezonopticii, a cărei structură ocupă o poziție de mijloc între rânduiala Ceasurilor și cea a «Laudelor» din ciclul nocturn. La origine și chiar mai târziu, ca, de exemplu, la Ierusalim în veacul al IV-lea, precum ne asigură Aetheria[38], și în mânăstirile Egiptului, după informațiile date de Casian[39], Miezonoptica și Utrenia erau contopite într-un singur serviciu, mai ales în noaptea dinspre duminică. Fiind deci unul dintre elementele structurale ale vechiului oficiu nocturn, Miezonoptica a rămas în *Liturghier* nedespărțită de Utrenie, care se pare că a rezultat prin scindarea din serviciul de la miezul nopții.

---

[38] *Silviae vel potius Aetheriae Peregrinatio ad loca sancta*, cap. XXIV, ediția W. Heraeus, Heidelberg, 1929, p. 28—31.

[39] Vezi *Rânduiala Cuviosului Ioan Cassian*, cart. III, cap. 8, în *Vechile rânduieli ale vieții monahale...*, 1929, p. 623.

Locul sau așezarea actuală a acestor «Laude» înaintea Liturghiei, adică în prima parte a *Liturghierului*, a fost motivată de ordinea de succesiune a oficiilor lor în cursul unei zile bisericești sau liturgice. În plus, o astfel de rânduială este conformă cu concepția biblică a orarului liturgic, după care ziua bisericească începe de cu seara, odată cu apusul soarelui. Astfel, potrivit textului din Facere 1, fiecare zi este formată din seară și din dimineață: «Și a fost seară și a fost dimineață: ziua întâi» etc.

Prin urmare, în raport cu Liturghia, Vecernia, Miezonoptica și Utrenia sunt oficii *premergătoare*, iar nu pregătitoare ale acțiunii ei în ea însăși, cum este, de exemplu, Proscomidia; ele nu reprezintă părți componente, dezvoltătoare sau întregitoare ale unicii teme sau lucrări, care își continuă desfășurarea în Liturghie. Ca dovadă că raportul acestora față de Liturghie nu poate fi determinat decât de ordinea lor de succesiune, iar nu de o funcțiune pregătitoare pentru lucrarea în sine a Liturghiei, este în primul rând faptul că oficierea Vecerniei, Miezonopticii și Utreniei nu angajează *ipso facto* sau cu necesitate săvârșirea imediată a Sfintei Liturghii. Astfel, la Ierusalim, în zilele de peste săptămână, privegherea (serviciul de la miezul nopții cu Utrenia) nu era urmată în veacul al IV-lea de Liturghie[40] și, precum ne informează istoricul Socrate din veacul al V-lea, situația era aceeași în zilele de miercuri și vineri în Biserica Alexandriei[41], adică întocmai cum se petrec astăzi lucrurile la sărbătorile cu priveghere mare sau în alte zile, când se săvârșesc numai Vecernia, Miezonoptica și Utrenia, împreună cu celelalte «Laude» (Pavecernița, Ceasurile, Obednița), ca în Păresimi.

Potrivit recomandărilor din capitolul «Povățuiri» (pgf. 2) de la finele *Liturghierului*, nu numai «Laudele» din ciclul de noapte, ci și cele din cel de zi fac parte din «pravila» atât a preotului, care trebuie să liturghisească, cât și a celor ce doresc să se împărtășească. Pentru sfințiții slujitori deci, Vecernia, Miezonoptica și Utrenia sunt, într-adevăr, pregătitoare, reprezentând adică obligații de serviciu și ocazii de exerciții spirituale, fie săvârșindu-le, fie participând la ele prin prezență, ascultare și meditație. Pogorământ sau dispensă în această privință nu se admite decât în cazurile în care preotul a fost reținut de datorii pastorale privind mântuirea sufletelor, ca, de exemplu, spovediri, împărtășiri ori botezuri și, fără îndoială, dacă acestea se prezintă ca împrejurări de forță majoră, fără posibilitatea de a fi prevenite sau amânate.

Rezultă totuși de aici că oficierea Liturghiei nu este neapărat condiționată de «Laudele» premergătoare, ceea ce desigur n-ar fi cazul dacă ele ar avea o funcție pregătitoare pentru Liturghie în sine. Se cuvine însă ca preotul să se ferească de a neglija obligațiile sale religioase și sacerdotale, legate de oficiul «Laudelor», cel puțin al acelora dintre ele care au rânduiala lor scrisă în *Liturghier*, acestea fiind tot atâtea ocazii ale grației divine pentru înaintarea lui în sfințenie. Respectarea cu strictețe a timpurilor de slujbă, pătrunderea și îndeplinirea regulilor și rugăciunilor de pregătire dovedesc că preotul înțelege că acele ceasuri nu sunt ale lui, ci ale lui Dumnezeu, Căruia Îi este închinată întreaga lui vocație, și sfințirii sufletelor la care a fost rânduit. El însuși va ajunge astfel să-și pregătească dispozițiile sufletești, curăția inimii și înălțarea lui în duh, corespunzătoare stării ce se cere de la slujitorii înfricoșătoarelor și dumnezeieștilor Taine în Sfânta Liturghie. De aceea, preotul nu se cuvine să pună în inferioritate oficiul său din altar, față de alte întreprinderi pastorale, ci pe unele să le facă, iar pe celelalte să nu le lase.

B. OFICIUL VECERNIEI SAU SLUJBA DE SEARĂ

1. Ceasul al nouălea. — 2. Vecernia propriu-zisă

Vremea oficiului. — Termenului de origine slavă *Vecernie* (Вечерня) și celui de proveniență greco-latină *vesperina* (ἑσπερινός, vesperae, laudes vespertinae) le corespunde în traducere românească expresia ***slujbă de seară*** sau *slujba* (oficiul) *ce se va face la vremea serii*[42], formulă întrebuințată și în unele din *Liturghierele grecești* (Ἀκολουθία τοῦ ἑσπερινοῦ).[43] Prin expresivitatea ei, această formă perifrastică redă realitatea din practica bisericească mai clar decât termenii tehnici străini «vecernie» și «vesperină», rezervați în liturgică exclusiv unității serviciului divin desemnat sub această denumire. De fapt însă serviciul divin de seara constă în chip regulat din Ceasul al nouălea și Vecernia propriu-zisă, care sunt unite, oficiindu-se în continuare. *Liturghierul* român ca și cel slav înfățișează, într-adevăr, sub denumirea de vesperină sau vecernie, întreg serviciul divin de seara, alcătuit din Ceasul al nouălea și Vecernia propriu-zisă.

1. Ceasul al nouălea

Lauda bisericească intitulată *Ceasul al nouălea* este un oficiu din timpul după-amiezii, care ar corespunde orei 4, 5 ori 6 p. m., după orologiul modern, în raport cu anotimpul. Această variație de oră își găsește explicarea în sistemul de împărțire a zilei, în uz la evrei înainte, ca și în vremea Mântuitorului și întâlnit în practica Bisericii creștine chiar în veacul al VI-lea, al VII-lea și al VIII-lea. Ei împrumutaseră de la romani modul de împărțire a nopții în patru străji sau veghi egale, iar de la babiloneni, pe cel al împărțirii zilei și nopții în câte 12 ore fiecare, numărate de la răsăritul soarelui și după apusul lui. Ziua și noaptea fiind socotite fiecare în parte de câte 12 ore, prima oră din zi începea cu răsăritul soarelui, iar prima oră din noapte, îndată după apusul soarelui. Ora era deci solară, adică reglată după cursul soarelui, pe baza principiului că amiaza sau mijlocul zilei, ca și miezul nopții trebuiau să însemne ora a șasea din noapte sau din zi. Din această cauză, în chip fatal orele din cursul nopții erau mai lungi în sezonul de iarnă, când nopțile încep mai devreme cu patru-cinci ore decât în timpul verii, și, dimpotrivă, mai scurte (30—40 de minute după orologiul actual) în cursul verii, când ziua se prelungește în dauna nopții ; pe de altă parte, orele din cursul zilei erau mai lungi vara decât iarna. Din această cauză, ora Ceasului al nouălea nu corespunde cu ora trei p.m., cum s-ar cuveni, după orologiul modern, decât în vremea echinocțiilor de primăvară și de toamnă[44]. În restul anului, ea întârzie în raport cu cursul soarelui în anotimpul corespunzător.

---

[40] *Silviae vel potius Aetheriae Peregrinatio...*, loc. cit.

[41] Socrate, *Istoria bisericească*, cart. V, cap. XXII, P. G., LXVII.

[42] În limbajul provincial al unor manuale, termenii «Vecernie» și «Vesperină», au fost traduși cu *serare* și *sărândă*.

[43] Ca, de exemplu, ediția de Ierusalim, 1908.

Atunci când s-a impus o sistematizare și raționalizare a timpurilor de slujbă, acomodate stilului noilor condiții de viață bisericească, s-a găsit potrivit ca serviciul Ceasului al nouălea, întrucât este un oficiu divin de la mijlocul după-amiezii și deci către sfârșitul zilei, să fie unit cu rugăciunea din vremea serii. Canonul 18 al Sinodului de la Laodiceea pare a însemna o indicație a epocii în care s-a făcut o astfel de rânduială. Oficiul Vecerniei a fost tras deci înapoi din locul său originar de la începutul nopții, cu un interval care echivalează în unele sezoane cu câteva ore, pentru a fi unit cu Ceasul al nouălea, așa precum Utrenia a fost desprinsă din rugăciunea de la miezul nopții (Miezonoptica), mai târziu fiind amândouă împinse înainte spre plină dimineață, ca în bisericile parohiale, spre a se uni cu Ora întâi. Astfel, noaptea, care reprezentase la început un timp de priveghere în rugăciune, a fost încadrată mai târziu între oficiile de la începutul și de la sfârșitul ei.

Ceasul al nouălea este însă de fapt o slujbă pentru încheierea zilei bisericești, care se sfârșește, iar nu a celei care începe cu Vecernia. În această poziție, ea se găsește în concordanță cu semnificația sa istorico-simbolică, exprimată în literatura patristică și bisericească. S-a considerat pe de o parte că necesitatea rugăciunii în acest moment al zilei a fost demonstrată prin suirea Apostolilor Petru și Ioan în Templul din Ierusalim la vremea orei a noua (Fapte 3, 1), când au vindecat un olog din naștere[45]. Se cuvine să ne rugăm la Ceasul al nouălea mai ales pentru că la această oră S-a rugat Mântuitorul Însuși, înainte de a-Și da duhul în mâinile Părintelui Său, spălând păcatele noastre cu Sângele Său, vărsat pe crucea pătimirii[46].

Rolul preotului în oficiul Ceasului al nouălea păstrează însă exact același caracter ca și în rânduiala celorlalte ceasuri, mărginindu-se la prezidarea și dirijarea pietății credincioșilor. Toată această acțiune se reduce la câteva formule, ca aceea de binecuvântare a începutului («Binecuvântat este Dumnezeul nostru...»), intonată afară din altar, pe solee, în fața sfintelor uși, unde rămâne până la rostirea ecfonisului Rugăciunii Domnești («Că a Ta este împărăția...»), după care intră în altar. Aici, putând să stea pe scaun, se cuvine ca, în acest timp, să-și aducă aminte, pătruns de smerenie, «că nu cu argint sau cu aur stricăcios suntem răscumpărați din viața cea deșartă..., ci prin Sângele cel scump al lui Hristos», care, «ca al unui miel nevinovat și neprihănit» (I Petru 1, 18, 19), «fiind răstignit pe cruce la ora a șasea, a spălat până la ora a noua păcatele noastre... și, ca să ne poată răscumpăra și să ne dea din nou viață, a desăvârșit atunci biruința prin pătimirea Sa»[47].

Pentru preot, ca și pentru orice credincios, este datorie deci să participe sufletește la suferințele și moartea Domnului, curățindu-și inima de patimi și făcând astfel «să moară ceea ce alcătuiește în noi omul cel pământesc : desfrânarea, necurăția, pofta rea și lăcomia..., mânia, iuțimea, răutatea, hula și tot cuvântul urât» (Col. 3, 5, 8). Urmărind cu atenție serviciul ce se desfășoară la strană după rânduiala din *Orologiu*, să-și lase inima purtată de toată gama vibrațiilor pe care le trezesc cugetarea autorului psalmilor, rugăciunile și imnele, pentru ca să se încălzească de râvna «după curțile Domnului» (Ps. 83, 2). În acest chip se pune început urcușului duhovnicesc ce trebuie suit treptat de liturghisitor, în timpul oficiilor divine, pentru ca să ajungă vrednic a înfățișa și a face bineprimite înaintea Domnului rugăciunile sale pentru credincioși. Se ridică numai când trebuie să rostească formula de binecuvântare cerută de strană («Dumnezeule, milostivește-Te spre noi și ne miluiește...»), iar în Sfântul și marele Post, pentru a rosti rugăciunea Sfântului Efrem Sirul, la sfârșit.

Lăsând la o parte faptul că formula de apolis (otpust) nu se obișnuiește decât în cazul când acest oficiu are loc în pridvor, cum se întâmplă la mânăstiri, trebuie să observăm că întregul rol al preotului în oficiul Ceasului al nouălea se mărginește la formulele uzuale mărunte, comune și altor oficii. În această situație se găsește probabil explicația faptului că *Liturghierele* de limbă greacă nu inserează în cuprinsul lor slujba preotului la Ceasul al nouălea. Unele, ca acela al Bisericii Ortodoxe din Grecia, încep direct cu rugăciunile Vecerniei, fără nici o referire la el, iar altele, ca ediția de Ierusalim, 1908, inserează numai formula pentru binecuvântarea începutului și mențiunea că «cel rânduit citește Ceasul al nouălea». În *Liturghierul* român, capitolul intitulat «Vesperină sau Vecernie», este prefațat cu primele formule din rolul preotului și câteva instrucțiuni în legătură cu începutul oficiului Ceasului al nouălea. *Liturghierele* slave, ca, de exemplu, ediția *Slujebnicului* de Sofia, 1928, înscriu oficiul complet al preotului privitor la Ceasul al nouălea.

---

[44] Dom Suitbert Bäumer, *op. cit.*, p. 25—26, 49—50 ; P. Lebedev, *Liturgica sau explicarea serviciului divin*, traducere din rusește și prelucrare de Iconomul Nicolae Filip, București, 1899, p. 225 ; Dr. V. Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *Prelegeri academice despre Liturghia Bisericii dreptcredincioase răsăritene*, 1909, p. 42.

[45] Tertulian, *De oratione*, P.L., I, col. 1191—1193 ; Sf. Vasile cel Mare, *Regulile* mari, Răspuns la întrebarea 37.

[46] Canon 27 Hippolyt ; Sf. Ciprian, *op. cit.*, col. 541 ; Pseudo-Atanasie, *De virginitate*, cap. 12, 16, 20, P. L., XXVIII, col. 265—276 ; *Constituțiile Apostolice*, cartea a VIII-a, 34 ; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 327, P. G., CLV, col. 551 (în traducerea română : *Tractat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe*, revăzut de Toma Teodorescu, București, 1865, p. 212) ; capitolul *Povățuiri*, par. 2 din Liturghier.

[47] Sf. Ciprian, *De oratione...*, cap. 34, în traducerea citată a Pr. Matei Pâslaru, p. 69.

2. Vecernia propriu-zisă

a. Vremea oficiului. b. Planul general și ideea lui de inspirație. c. Deschiderea oficiului și rugăciunile de început. d. Tămâierea sau cădirea la începutul imnologiei. e. Vohodul Vecerniei, rânduiala și simbolismul lui. f. Prochimenul. g. Ecteniile și rugăciunile după prochimen. h. Partea finală a oficiului Vecerniei

a. **Vremea oficiului.** Adevăratul oficiu bisericesc al serii însă, așa precum rezultă din însăși denumirea sa, este Vecernia. Ea avea loc la început după apusul soarelui, adică după încheierea zilei la ora a douăsprezecea[48], corespunzătoare, în general vorbind, orei șase p. m. a orologiului nostru. Acest raport de orar este, desigur, numai teoretic, deoarece în variabilitatea vechiului orar solar ora a douăsprezecea corespundea unui moment ce fluctua succesiv înainte și înapoi, în cursul anotimpurilor, între ora noastră 4,30, iarna și 8,30 — 9 p.m., vara. De fapt, rugăciunea bisericească de seara a fost concepută și practicată ca un oficiu la vremea când se înserează sau se înnoptează ; ca atare, ea urma să fie îndeplinită la aprinsul luminilor (lămpilor sau lumânărilor), precum ne dovedesc chiar unele din expresiile prin care a fost și se găsește încă desemnată : τὸ λυχνικὸν sau ἀκολουθία τοῦ λυχνικοῦ (oficiul care se săvârșește la vremea aprinsului lămpilor)[49].

Astăzi, ora pentru oficiul Vecerniei este fixată în general în cursul după-amiezii, înainte de apusul soarelui. Ora Vecerniei poate să ajungă până către miezul zilei, în cazurile în care Vecernia este

---

[48] Subliniem : după încheierea Orei a XII-a, iar nu «într-al doisprezecelea ceas», cum se vede la Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, în traducerea română citată a scrierii sale, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 299. Aici este mai degrabă cazul unei exprimări confuze, deoarece textul se completează în continuare cu lămurirea : fiind *trecute trei ceasuri după al nouălea*. Or, trei ceasuri trecute după al nouălea înseamnă scurgerea ceasului al zecelea, al unsprezecelea și al doisprezecelea. Ca serviciu divin al zilei bisericești, care începea după apusul soarelui, deci odată cu înnoptarea, Vecernia avea loc în prima oră a nopții.

[49] Vezi diferite ediții de Εὐχολόγιον τὸ μέγα și *Silviae... Peregrinatio ad loca sancta*, ediția și loc. cit.

combinată cu Liturghia, ca : a) în zilele când se oficiază Liturghia Darurilor mai înainte sfințite ; b) în Joia și Sâmbăta din săptămâna Sfintelor Patimi, când Vecernia este unită cu Liturghia Sfântului Vasile cel Mare ; c) aceeași situație este și în ajunurile sărbătorilor Nașterii și Botezului Domnului, dacă aceste ajunuri nu cad sâmbăta sau duminica ; d) la sărbătoarea Bunăvestirii, când Vecernia este unită cu Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, dacă se întâmplă într-una din zilele în care se face slujba ceasurilor Postului Mare. De asemenea, în Duminica Pogorârii Sfântului Duh, Vecernia urmează îndată după Liturghie, iar în Duminica Paștilor ea se săvârșește pe la mijlocul zilei, mai cu seamă în parohiile din orașe, sau în general pe la ora 14. În toate aceste împrejurări, Vecernia se înfățișează de fapt ca o rugăciune în contul serii, mai curând decât în timpul serii.

Regulile de tipic, care prefațează *Liturghierul*, prevăd săvârșirea Vecerniei celei mari după apusul soarelui, numai în legătură cu «privegherea de toată noaptea», când, adică, Vecernia și Utrenia cu Ceasul întâi sunt oficiate în continuare. Se unesc astfel serviciile divine ale serii și dimineții, «ca și cum ele s-ar îndeplini neîntrerupt în cursul întregii nopți»[50]. Se evidențiază aici un ecou îndepărtat al obiceiului din creștinismul primar, care, în situația sa de la început, de religie ilicită și persecutată, era constrâns să-și îndeplinească cultul în cursul nopții, spre a se sustrage atenției organelor de siguranță ale statului roman. În consecință, toate aceste servicii divine se desfășurau unul după altul în nopțile dinspre duminici și în cele care precedau zilele principalelor sărbători, ca : Paștile, Cincizecimea, Teofania și Înălțarea Domnului, precum și pe cele în cinstea sfinților martiri, când credincioșii privegheau toată noaptea în rugăciuni care se încheiau la sfârșit cu Liturghia. Biserica găsea, de altfel, o indicație în această privință, atât în exemplu Mântuitorului, Care Se rugase noaptea în grădina Ghetsimani, cât și în obiceiul creștinilor din primele zile, precum se vede în Faptele Apostolilor (16, 25 ; 20, 7). Nu este mai puțin adevărat că noaptea în sine, cu liniștea și poezia ei, imprimă o notă de solemnitate și o atmosferă de mister care predispun în chip special sufletul religios spre rugăciune. Pentru astfel de motive, această tradiție se vede respectată și astăzi în mânăstiri, în legătură cu sărbătorile prevăzute de tipic, iar în bisericile parohiale, la serbarea hramurilor. În aceste ocazii, serviciul privegherii începe direct cu Vecernia cea mare, deci fără Ceasul al nouălea, deoarece rânduiala lui a fost îndeplinită împreună cu Vecernia mică înainte de apusul soarelui. Regula aceasta are în mare parte o valoare pur teoretică, deoarece Vecernia mică nu se săvârșește decât în bisericile mânăstirilor, în timp ce în bisericile parohiale Vecernia mare începe îndată după serviciul Ceasului al nouălea, așa că Vecernia mică este lăsată la o parte.

---

[50] P. Lebedev, *op. cit.*, p. 291 ; cf. și p. 224.

b. **Planul general și ideea lui de inspirație.** Cel mai vechi document în care s-a transmis rânduiala Vecerniei este cartea VIII, 35, 36 și 37 din colecția *Constituțiile Apostolice*, unde se vede clar imprimat planul Liturghiei catehumenilor. Menținându-se în limitele facturii sale de Liturghier, referințele din această carte se mărginesc aproape exclusiv la expunerea rolului liturghisitorilor. Astfel, după Psalmul de seara (140, ὁ ἐπιλυχνικὸς ψαλμός), diaconul rostea o ectenie pentru catehumeni, energumeni, candidați la botez și penitenți, care, îndată după aceasta, erau concediați. Urma apoi o ectenie mare pentru credincioși, rostită de diacon, după care episcopul făcea rugăciunea de seară, aducând «mulțumire de seară» lui Dumnezeu, «Cel ce a făcut ziua pentru lucrurile luminii, iar noaptea spre odihna slăbiciunii... Cel ce ne-a trecut prin lungimea zilei și ne-a adus la începutul nopții», și cerând în același timp : «păzește-ne prin Hristosul Tău ; dăruiește-ne seara pașnică și noaptea fără de păcat, și ne învrednicește de viața veșnică prin Hristosul Tău». La sfârșit, diaconul invita pe credincioși să-și plece capetele, pentru ca episcopul să citească rugăciunea prin care îi binecuvânta înainte de a fi concediați prin formula respectivă, rostită de diacon. Nu e greu de constatat că în această schemă, completată cu datele mărunte, înscrise izolat în cartea II, 59, și în cartea VII, 48 a aceleiași colecții, se oglindesc lămurit liniamentele generale ale rânduielii actuale a Vecerniei.

Linia urmată în structurarea și dezvoltarea oficiului a fost pusă în legătură cu semnificația ce s-a dat acestei «Laude» bisericești, ca alegorizare a operei lui Dumnezeu în special în Vechiul Testament și a raportului religios al omului față de El, în această perioadă din istoria mântuirii. Creația și Providența divină, căderea omului în păcat, izgonirea lui din rai și întregul tragism al stării de păcat și al depărtării de Dumnezeu înainte de venirea Mântuitorului sunt impresionant evocate în sensurile tipico-simbolice, înlesnite de cugetarea și simțirea exprimate în stihurile psalmilor Vecerniei. Ca și imnele din cuprinsul ei, inspirate de ideea operei mântuitoare, această poezie religioasă face în chip special obiectul comentariului serviciului stranei. Limitați în acest loc la cadrul *Liturghierului*, preocupările noastre se vor opri acum aproape exclusiv la oficiul preotului, care, fiind întocmit în strânsă conexiune cu întreaga rânduială a Vecerniei, se găsește în deplină consonanță cu semnificația ei specială.

Așa cum este firesc, în perspectiva acestui simbolism apar și puncte de contact cu istoria operei mântuirii din Noul Testament, prefigurate prin unele piese (rugăciuni, imne și acțiuni) din rânduiala oficiului. Acestea sunt uneori variate sau schimbate ori capătă o amploare particulară în anumite zile ale anului liturgic, pentru a sublinia relația între perioadele istoriei mântuirii, scoțând totodată în evidență caracterul specific al sărbătorilor și accentuând solemnitatea lor. De aceea, în practica bisericească, Vecernia se înfățișează sub forma de :

— *Vecernie de toate zilele,* adică în zilele de rând (ordinare) ale săptămânii ;

— *Vecernie mică,* ea fiind o prescurtare a Vecerniei de toate zilele, atât în ceea ce privește rolul stranei, cât și al preotului (nu are decât o ectenie înainte de apolis, nu se citește catisma Psaltirii, iar stihurile de la «Doamne, strigat-am...» sunt reduse la patru) ;

— *Vecernie mare* sau *de sâmbătă seara și în preseara sărbătorilor mari,* când poate îmbrăca un caracter și mai solemn, dacă se oficiază la «privegherea de toată noaptea», fiind adică urmată imediat de Utrenie.

În expunerea oficiului preotului, noi vom lua ca punct de plecare rânduiala Vecerniei de toate zilele, care stă la baza tuturor celorlalte, și vom semnala deosebirile, la momentele respective.

c. **Deschiderea oficiului și rugăciunile de la început.** În partea de la începutul oficiului abundă îndeosebi elementul vechi-testamentar, reprezentat în serviciul de la strană prin Psalmii 103, 140, 141, 129 și 116, care stabilesc caracterul esențial al semnificației Vecerniei. Acomodându-se acestei situații, preotul deschide slujba nu printr-o doxologie adresată Sfintei Treimi, ca la Utrenie de exemplu («Slavă Sfintei și celei de o ființă și făcătoarei de viață și nedespărțitei Treimi...»), deoarece oamenii au ajuns să cunoască adevărul existenței lui Dumnezeu în trei fețe (persoane) numai prin întruparea Mântuitorului, adică în Noul Testament. Ca atare, la Vecernie preotul aflându-se în altar în fața Sfintei Mese și deschizând perdeaua, întrebuințează formula obișnuită la serviciile comune, «Binecuvântat este Dumnezeul nostru...», corespunzătoare prin caracterul ei general stadiului Revelației divine în Vechiul Testament, când Dumnezeu era adorat în cultul patriarhilor și al drepților de atunci numai în unitatea naturii sau ființei Sale, adică așa cum apărea în opera creației.

Totuși, începutul Vecerniei mari, urmată adică de Utrenie la privegherea de noapte, este binecuvântat cu formula doxologică obișnuită la Utrenie, deoarece se consideră că prin preamărirea Sfintei Treimi în imnul «Lumină lină...» la Vecernia mică s-a făcut deja amintire de descoperirea acestui adevăr oamenilor, prin venirea în lume a «Luminii line...». Corespunzător caracterului solemn al oficiului de la priveghere, începutul Vecerniei este precedat de un ceremonial deosebit, practicat mai ales în mânăstiri. Astfel, preotul și diaconul, după ce au intrat în altar urmând regulile știute, se îmbracă cel dintâi cu epitrahilul și felonul, iar cel de al doilea cu stiharul și orarul. Diaconul, purtând în mână făclia aprinsă, deschide ușile împărătești și după ce a intonat între ele cu fața spre credincioși îndemnul «Sculați-vă», invitând astfel pe cei prezenți să se ridice, merge în mijlocul naosului. Preotul începe în acest timp cădirea altarului, pe care o continuă în toată biserica, diaconul însoțindu-l, după rânduială, de la cădirea scaunului arhieresc. Cădirea în tăcere și fumul de tămâie, ce plutește în aer, închipuie astfel momentul de la începutul creației, când «Duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor» (Fac. 1, 2). Când s-au înapoiat din nartex în mijlocul naosului, preotul intonează «Doamne, binecuvintează..», continuând apoi cădirea până în altar, unde intră prin ușile împărătești. Ajuns în fața sfintei mese, preotul dă binecuvântarea pentru începutul serviciului, prin formula «Slavă Sfintei și celei de o ființă și de viață făcătoarei și nedespărțitei Treimi...».

Prin această formulă doxologică este deschis oficiul Vecerniei și în Duminica Paștilor, în zilele Săptămânii Luminate și înspre ziua sfârșitului acestui mare praznic (marți seara din săptămâna a șasea a Penticostarului), deoarece ea cadrează cu nota de solemnitate a acestor zile, în care se face amintire de biruința asupra morții și asupra păcatului prin învierea Fiului lui Dumnezeu, a doua persoană a Sfintei Treimi.

De altfel, fiecare din acțiunile liturgice ale preotului sunt puse în legătură cu unul sau altul din aspectele semnificației generale ale Vecerniei. Astfel, când dă binecuvântarea pentru începutul ei, preotul, deși se află în altar, înaintea sfintei mese, nu rămâne însă mai departe aici, ci iese îndată afară pe solee, oprindu-se în fața sfintelor uși, care sunt închise. Descoperindu-și capul, el se roagă aici în taină, citind din *Liturghier* cele șapte rugăciuni de la începutul Vecerniei [51]. Se amintește în acest chip, în primul rând, durata scurtă a stării paradisiace a celor dintâi oameni, izgonirea lor din rai în urma căderii în păcat și plânsul de pocăință în fața porților închise și păzite ale raiului. La Vecernia de la priveghere sfintele uși au fost deschise de la început, pentru a simboliza că la creație i-a fost rânduită omului viața fericită în rai. După citirea Psalmului 103, ele se închid însă, însemnând astfel scurta perioadă a fericirii paradisiace [52].

La Paști, când inimile sunt inundate de bucuria pentru învierea Domnului, semnificația serviciului serii este covârșită de caracterul înălțător al acestei sărbători. De aceea, la Vecernia din Duminica Paștilor și din zilele Săptămânii Luminate, cele șapte rugăciuni, ca și Psalmul 103, nu se citesc, începutul oficiului făcându-se cu o solemnitate unică prin cântarea troparului «Hristos a înviat...», repetat după stihurile 1, 3 ale Psalmului 67 și stihul 24 al Psalmului 117. Pentru același motiv, rugăciunile și Psalmul de seară nu se citesc nici la Vecernia pentru ziua încheierii sau odovaniei praznicului Sfintei Învieri, adică marți seara din săptămâna a șasea a Penticostarului.

În *Liturghierul* grec, aceste rugăciuni sunt desemnate de cele mai multe ori sub denumirea «Rugăciunile de la aprinsul luminii» (αἱ εὐχαὶ τοῦ λυχνικοῦ), adică ale serviciului divin de seara sau, mai scurt, ale Vecerniei, ca în versiunea română a acestei cărți liturgice. Denumirea aceasta este interpretată în sensul tropic de rugăciuni ale luminii sau luminării spirituale, sens înlesnit de textul lor, în care Dumnezeu, Cel ce «locuiește întru lumina cea neapropiată», este rugat «să lumineze

---

[51] În contrazicere cu indicațiile de tipic din edițiile de Veneția ale *Evhologhiului*, *Liturghierele* mai noi de Atena, ca, de exemplu, cel din anul 1924, prevăd citirea celor șapte rugăciuni ale Vecerniei înaintea Sfintei Mese, iar *Liturghierul de Ierusalim*, 1908, recomandă ca acest lucru să se facă afară din altar, în fața sfintei icoane a lui Hristos, numai în zilele când nu este vohod, adică în zilele de rând de peste săptămână, iar altfel, în fața Sfintei Mese din altar.

[52] P. Lebedev, *op. cit.*, p. 293.

ochii inimilor noastre», să ne «îmbrace cu arma luminii», pentru ca noi, «cu gândirea poruncilor Sale luminându-ne», să ne sculăm întru bucurie duhovnicească. Numărul acestor rugăciuni și felul de repartizare între diferitele părți ale oficiului au variat de la un manuscris la altul, iar textul a suferit de mai multe ori prelucrări în cursul timpului [53]. În esența lor, ele se dovedesc totuși de o factură foarte veche, confirmată între altele și de faptul că, afară de referirile incidentale, din rugăciunile a doua, a patra și a șaptea, la ajutorul Sfintei Fecioare și al sfinților, aceste rugăciuni sunt adresate numai lui Dumnezeu în general.

Cu privire la motivul pentru care numărul lor a rămas fixat în cele din urmă la șapte, nu s-ar putea face o afirmație precisă. Este posibil ca acest lucru să se fi petrecut sub influența simbolismului legat de cifra șapte, atât în literatura păgână antică, precum și în cărțile Vechiului și Noului Testament. Nu este exclus însă, sau poate fi socotit chiar mai probabil, ca stabilirea numărului de șapte rugăciuni pentru Vecernie să fi fost sugerată de cifra orei din zi la care se celebra. Într-adevăr, după computul civil în curs, vechii ore întâi din noapte (la aprinsul lămpilor), care este prima oră a zilei noastre bisericești, îi corespunde în timpul echinocțiului de toamnă și de primăvară ora șapte p.m. [54]. După referințele date de Ioan Casian [55], principiul acesta de a se potrivi numărul psalmilor și al rugăciunilor după cifra care indica orele respective pentru timpul oficiului se găsea aplicat în unele din mânăstirile răsăritene, pe la începutul veacului al V-lea.

În ceea ce privește cuprinsul lor, cele șapte rugăciuni ale Vecerniei se găsesc într-o remarcabilă conexiune cu psalmii de la începutul acestui oficiu, dar mai cu seamă cu Psalmul introductiv 103 (προοιμιακὸς ψαλμός). Recunoașterea și mărturisirea maiestății divine, a atotputerniciei și înțelepciunii lui Dumnezeu manifestate în creație, precum și a purtării Sale de grijă pentru conservarea făpturilor și pentru atingerea scopului existenței lor, sunt motive din care se inspiră deopotrivă admirația, lauda și cinstirea exprimate în Psalmul 103, ca și întreaga euhologie, prin care se mijlocește în rugăciunile Vecerniei obținerea îndurării, milei și ajutorului necesar fericirii omului. Pe de altă parte, în aceste șapte rugăciuni, vibrează, ca și în Psalmul 140, fiorul pocăinței, pentru care seara oferă condiții corespunzătoare. Într-adevăr, prin întunericul care ne acoperă ca un lințoliu și ne afundă ca într-un mormânt, precum și prin aplecarea spre somn, seara este, după interpretarea tradițională, «un simbol al sfârșitului vieții noastre, fiindcă ne vine noaptea ca o moarte»[56]. Cugetul este astfel dispus în chip natural să reflecteze la faptele săvârșite în cursul zilei și să implore mila și iertarea divină.

---

[53] O interesantă lucrare în această privință, întemeiată pe studiul manuscriselor, a fost publicată sub titlul: Μελέτη ἐπὶ τῶν ἱερῶν ἀκολουθίων τοῦ λυχνικοῦ καὶ τοῦ ὄρθρου (Constantinopol, 1924), de fostul mitropolit al Cezareei, Ambrosios Stavrinos.

[54] Dr. V. Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 421. Unele manuale de tipic, ca, de exemplu, cel alcătuit de Iconomul Dimitrie Lungulescu (*Manual de practică liturgică*, Craiova, 1926, p. 36), preconizează chiar că Vecernia mare, la priveghere, începe «După apusul soarelui, la ora 7».

[55] *De Institutis coenobiorum...*, cartea a II-a, cap. 2, P. L., XLIX, col. 79

Îndeosebi ultima din cele șapte rugăciuni se înfățișează ca o sinteză a tuturor intențiilor și cererilor formulate în celelalte dinaintea ei: «Dumnezeule cel mare și preaînalt, Cel ce singur ai nemurire și locuiești întru lumina cea neapropiată, Cel ce ai alcătuit cu înțelepciune toată zidirea (universul), Cel ce ai pus despărțire între lumină și întuneric și ai așezat soarele spre stăpânirea zilei, și luna și stelele, spre stăpânirea nopții; Cel ce ne-ai învrednicit pe noi păcătoșii și în ceasul de acum a ne înfățișa înaintea Ta întru mărturisire și a-Ți aduce laudă de seară, Însuți, Iubitorule de oameni, îndreptează rugăciunea noastră ca tămâia înaintea Ta și primește-o ca pe o mireasmă cu miros frumos, și ne dă nouă seara de acum și noaptea ce vine, pașnică. Îmbracă-ne cu arma luminii; izbăvește-ne de frica de noapte și de tot lucrul ce se săvârșește în întuneric. Și somnul, pe care l-ai dat spre odihna slăbiciunii noastre, dăruiește-ni-l scutit de toată nălucirea diavolească. Așa, Stăpâne a toate, Dăruitorule de bunătăți, fă ca și în așternuturile noastre, pocăindu-ne, să pomenim noaptea numele Tău și, prin cugetarea la poruncile Tale, luminându-ne, să ne sculăm întru bucurie sufletească, spre proslăvirea bunătății Tale, aducând rugăciuni și cereri milostivirii Tale, pentru propriile noastre păcate și pentru ale tot poporului Tău, pe care, prin rugăciunile Sfintei Născătoarei de Dumnezeu, întru milă cercetează-l».

Astfel, preotul concentrează în ruga sa din cele șapte rugăciuni ale Vecerniei, în fața sfintelor uși, toate dispozițiile și aspirațiile religioase trezite de Psalmul 103 în sufletele credincioșilor, anticipând chiar și pe cele ce își găsesc expresia în psalmii următori. În săvârșirea acestor rugăciuni preotul nu apare numai ca unul din comunitate, ca în oficiul Ceasului al nouălea; el nu este acum numai un participant la exercițiile de pietate comună, prin care se adâncește împreună cu ceilalți credincioși în meditarea textelor, înlesnind zborul inimii spre cele de sus. În aceste rugăciuni preotul intervine pentru întreaga comunitate, la care este rânduit și căreia îi aparține el însuși, se roagă și mijlocește pentru ea, închipuind astfel nu numai pe Adam înaintea porților raiului din Eden, ci reprezentând în același timp pe Iisus Hristos, Mântuitorul și Răscumpărătorul făgăduit lumii (Fac. 3, 15), Cel ce mijlocește pentru toți oamenii. De câtă smerenie și recunoștință față de Dumnezeu, Care «peste cele înalte îl pune» (Ps. 17, 36), trebuie să se simtă deci pătruns preotul însuflețit de chemarea sa! Câtă dragoste pentru semenii lui trebuie să-i încălzească inima, ca să simtă sufletele lor lângă sufletul său, să se identifice cu interesele lor duhovnicești și să se înflăcăreze în înfățișarea rugăciunilor sale către Dumnezeu-Pronietorul!

Prin cele șapte rugăciuni preotul se adâncește în convorbire și în tainică solire către Dumnezeu, pentru popor, dar osebit de popor, ca Moise pe Muntele Sinai (Ieș. 19) și ca Mântuitorul în grădina Ghetsimani (Matei 26, 36 și 39; Marcu 14, 2 și 35; Luca 20, 41)[57], mijlocind obținerea milei, bunătății și ajutorului divin pentru el și pentru credincioși. Mântuirea și sfințirea acestora sunt condiționate însă în același timp și de participarea lor activă și personală. De aceea, liturghisitorul îi asociază îndată la o rugăciune publică și comună sub forma *ecteniei mari*, pe care, dacă nu este diacon, o rostește preotul însuși; în acest caz, el continuă să rămână în fața sfintelor uși, după ce a terminat rugăciunile Vecerniei, iar la strană s-a încheiat citirea Psalmului 103. Tot aci va rosti preotul și celelalte ectenii în cursul Vecerniei din zilele obișnuite de peste săptămână, afară de ectenia mică. În serviciul Vecerniei mici nu se întrebuințează ectenie mare și nici un fel de ectenie afară de cea dinaintea otpustului («Miluiește-ne pe noi, Dumnezeule, după mare mila Ta...»).

În comparație cu situația sa la cele șapte rugăciuni, preotul se găsește într-o poziție nouă în legătură cu ectenia mare; cu capul acoperit acum și integrat el însuși în ruga întregii comunități, acțiunea lui se manifestă mai mult prin dirijarea acestei forme de rugăciune publică și comună, enunțând pe grupe intențiile (pacea de sus, mântuirea sufletelor, pacea în întreaga lume, bunăstarea locașurilor bisericești etc.), care fac obiectul diferitelor cereri, și repetând îndemnul «Domnului să ne rugăm». Întreaga ectenie este însuflețită de un spirit comunitar, care se vede exprimat în aceste cereri ce se fac «pentru» folosul duhovnicesc și ajutorul necesar în realitățile vieții, atât comunității bisericești în general, cât și diferitelor categorii care intră în componența ei. Asupra ecteniei vom reveni mai pe larg la capitolul consacrat Liturghiei, căreia ea îi aparține la origine.

După un timp de meditație comună pe tema psalmilor din *Catismă* și după rugăciunea în comun, ce urmează acesteia în zilele ordinare sub forma *ecteniei mici*, care la Vecernia dinspre sărbători se rostește după fiecare «Mărire» (antifon), fie de preot în altar, dacă nu este diacon, fie de acesta înaintea sfintelor uși, rolurile se despart din nou. Mai bine zis se împart, pentru că ele se diferențiază numai ca formă de acțiune, dar se găsesc într-o intimă conexiune de temă și de sens. De altfel, în cursul tuturor serviciilor liturgice, rugăciunile preotului reprezintă de fapt soliri sau mijlociri, adică rugăciuni la nivel sacerdotal, care concentrează și înfățișează Domnului lauda, mulțumirile și cererile credincioșilor, exprimate în psalmodiile și imnele de la strană; de asemenea, diversele ceremonii nu sunt altceva decât transpunerea pe plan sacerdotal a unor adevăruri dogmatice și episoade religioase, dezvoltate și sensibilizate sub forma actelor simbolice. Astfel, și aici, când cântarea Psalmului 140 ajunge la stihul 2 («Să se îndrepteze (înalțe) rugăciunea mea ca *tămâia* înaintea Ta»), preotul ori diaconul, dacă este, începe *cădirea mare,* adică tămâiază, după regulile știute, mai întâi altarul și apoi toate celelalte părți ale sfântului locaș, și pe credincioșii prezenți.

---

[56] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *op. cit.*, cap. 299.

[57] De aceea, la Vecernia de la priveghere, sfintele uși, care au fost deschise de la începutul serviciului, se închid după ce preotul a terminat de citit rugăciunile, odată cu terminarea lecturii Psalmului 103 la strană. Cf. Icon. D. Lungulescu, *op. cit.*, p. 167.

d. **Tămâierea sau cădirea la începutul imnologiei.** Ritualul tămâierii, practicat și în unele din religiile popoarelor antice, ca egiptenii, romanii ș.a., reprezintă în Biserica creștină o amintire liturgică din Vechiul Testament, unde își găsește corespondență în arderile de pe altarul tămâierii, seara și dimineața, de la cortul sfânt (Ieș. 30, 7, 8).

În sine, tămâierea reprezintă una din formele de jertfă, adică o expresie a omagiului de adorație ce se aduce lui Dumnezeu ca autor și stăpân al creației. Sensul acesta se află confirmat de însăși formula prin care preotul binecuvintează tămâia pusă pe cărbunii din cădelniță: «Tămâie *Îți aducem* (θυμίαμά σοι προσφέρομεν, *Îți oferim, Îți prezentăm, Îți înfățișăm ca dar)* Ție, Hristoase, Dumnezeul nostru, întru miros de bună mireasmă (Efes. 5, 2) duhovnicească, pe care primind-o în jertfelnicul Tău cel mai presus de ceruri...». Cădirea bisericii și a credincioșilor constituie pe de o parte cinstirea locașului lui Dumnezeu, care este sfințit și destinat serviciului Său, iar, pe de altă parte, «pe cei ce stau înainte îi sfințește», deoarece tămâia a fost binecuvântată[58]; parfumul ei este deci simbolul harului Sfântului Duh ce se revarsă peste credincioși, drept contradar solicitat în încheierea rugăciunii pentru binecuvântarea ei: «...trimite-ne nouă harul Preasfântului Tău Duh».

În acest moment al seviciului Vecerniei, tămâia este deci semnul sensibil al tămâiei duhovnicești[59], adică al jertfei în sens moral, ce se aduce sub forma «jertfei de laudă, adică roada buzelor care proslăvesc numele Lui» (al lui Dumnezeu; Evr. 13, 15) în psalmii Vecerniei. Stihul 1 al Psalmului 140 deșteaptă imaginea condiției tragice a omului în Vechiul Testament, când rugăciunea răsună ca un strigăt din depărtare («Doamne, strigat-am către Tine...») și «dintru adâncurile» prăpastiei (Ps. 129, 1), în care îl aruncase păcatul neascultării. Fumul și mireasma de tămâie ce se înalță, când cădește preotul în timpul cântării stihului următor, sunt expresii simbolice sugestive ale nădejdii pe care o are omul din împărăția harului Noului Testament, că dorința lui de a-i fi ascultată rugăciunea se va împlini acum, prin mijlocirea Mântuitorului trimis, după făgăduința dată primilor oameni. De aceea, în formula de binecuvântare tămâia este adusă prin Iisus Hristos, pentru că orice dar oferit prin Fiul Său este primit, El fiind totdeauna ascultat (Evr. 5, 7). Dar pentru ca rugăciunea noastră să se poată înălța până la Dumnezeu, trebuie să fie «ca tămâia», ca parfumul frumos al acesteia, izvorând din simțirea adâncă a unei inimi curate. Înaripată de înălțimea gândului, încălzită și aromată de puritatea inimii se cuvine să fie mai cu seamă rugăciunea cu care se înfățișează liturghisitorul înaintea lui Dumnezeu

---

[58] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *op. cit.*, cap. 309.

[59] *Ibidem*, cap. 362.

pentru credincioșii săi. Dispoziția sa lăuntrică trebuie să se simtă într-o continuă creștere duhovnicească, paralel cu desfășurarea oficiului în care preotul va reprezenta peste câteva clipe persoana Mântuitorului Însuși venit în lume.

e. **Vohodul Vecerniei, rânduiala și simbolismul lui.** Prin cântarea la strană a stihurilor de la «Doamne, strigat-am...», care sunt imne de compoziție creștină, prefațate de stihuri din Psalmii 141, 129 și 116, s-a arătat deja legătura dintre Vechiul și Noul Testament, în sensul că învățătura celui dintâi a premers și a prevestit pe cea din cel de-al doilea. Slujba Vecerniei devine însă pătrunsă și luminată în chip sensibil de atmosfera Noului Testament prin actul *«intrării mici»* sau *«vohodului mic».*

Prin acestea se înțelege procesiunea ce se face pornind din fața Sfintei Mese și urmând pe laturile ei de miază-zi, răsărit și miazănoapte, pentru a ieși pe ușa laterală din această ultimă parte, până în mijlocul naosului. În acest scop, după ce preotul s-a înapoiat în altar de la cădirea mare din timpul primelor stihiri de la «Doamne, strigat-am...», sau după ce această cădire a fost terminată de diacon, așteaptă până în timpul cântării ultimei stihiri dinainte de «Slavă...», când se îmbracă cu felonul. Când se începe cântarea «Slavă...», se deschid sfintele uși, iar preotul, sau diaconul, dacă este, tămâiază altarul. La intonarea stihirei de la «Și acum...» (Dogmatica), procesiunea Vohodului sau intrarea mică pornește în același chip ca și la cădirea mare din timpul stihirilor de la «Doamne, strigat-am...», mergând înainte paraclisierul cu făclia sau cu sfeșnicul aprins, după el diaconul cu cădelnița, iar la urmă preotul cu capul descoperit, purtând el însuși cădelnița, în lipsă de diacon. Oprindu-se în mijlocul naosului, cu fața spre răsărit, diaconul zice în șoaptă *«Domnului să ne rugăm»,* pentru ca preotul să rostească în taină *«rugăciunea intrării»* («Seara și dimineața și la amiază, lăudăm, binecuvântăm, mulțumim și ne rugăm Ție, Stăpâne al tuturor...»), stând amândoi cu capetele înclinate. După ecfonisul pentru încheierea rugăciunii, ei se îndreaptă; iar diaconul, invitând pe preot: «Binecuvintează, Stăpâne, sfânta intrare», acesta binecuvintează cu mâna spre răsărit rostind în șoaptă formula: «Binecuvântată este intrarea sfinților Tăi, Doamne».

Diaconul sau, în lipsa lui, preotul, face apoi cădirea mică, iar către sfârșitul cântării Dogmaticii, diaconul, stând în fața sfintelor uși, intonează: «Înțelepciune, drepți!», cădind cruciș; rolul acesta îl îndeplinește preotul pe solee, în fața sfintelor uși, dacă este singur. Strana răspunde cu citirea imnului *«Lumină lină...»,* în timp ce liturghisitorul intră prin sfintele uși în altar, terminând cădirea; când este diacon, acesta așteaptă pe preot în dreptul icoanei Sfintei Fecioare, întâmpinându-l cu cădirea și intrând apoi după dânsul în altar.

La sărbătorile în a căror rânduială se află prevăzută citirea Evangheliei la Vecernie, intrarea sau vohodul Vecerniei nu se face cu cădelnița, ci cu sfânta Evanghelie. Așa este cazul în Joia Mare și în

Sâmbăta din Săptămâna Sfintelor Patimi, când Vecernia este combinată cu Liturghia Sfântului Vasile cel Mare; în Vinerea Sfintelor Patimi și în Duminica Paștilor; la Vecernia unită cu Liturghia Darurilor mai înainte sfințite; în zilele de: 10 februarie (Sfântul Mucenic Haralambie), 24 februarie (Aflarea capului Sfântului Ioan Botezătorul), 9 martie (Sfinții 40 de Mucenici) ori la sărbătoarea hramului, când se întâmplă ca toate aceste sărbători să cadă în timpul Păresimilor.

Ceremonia vohodului îmbracă o solemnitate specială când oficiul lui este săvârșit de mai mulți liturghisitori. Dacă din acest sobor lipsesc diaconii, interjecțiile «Înțelepciune, drepți!» sunt pronunțate de unul dintre preoți [60] înăuntrul soborului, adică în mijlocul bisericii, și nu pe solee, iar imnul «Lumină lină...» se cântă de soborul liturghisitorilor. Printr-o astfel de trecere a cântării în rolul sfințiților slujitori, practica bisericească subliniază în chip deosebit strânsa legătură dintre acest imn și tema vohodului. Când cântarea a ajuns la pasajul «Lăudăm pe Tatăl și pe Fiul și pe Sfântul Duh-Dumnezeu...», toți își pleacă puțin capetele, în timp ce diaconul ori preotul respectiv cădește spre răsărit, intrând apoi în altar după regulile cuvenite.

Introducerea actului intrării mici în oficiul Vecerniei trebuie privită, fără îndoială, ca un împrumut sau o influență a Liturghiei catehumenilor, în care a avut loc mai întâi instituirea vohodului (ἡ μικρὰ εἴσοδος, ἡ πρώτη εἴσοδος), brodat pe ceremonia intrării episcopului în slujbă. Adoptarea unei astfel de ceremonii și în cadrul Vecerniei s-a făcut, negreșit, cu scopul de a spori solemnitatea oficiului de la unele sărbători. Într-adevăr intrarea sau vohodul mic nu are loc decât în serviciul religios al Vecerniei ce se oficiază în serile dinspre duminici, sărbători și la cea urmată de Utrenie, când se face priveghere de noapte. Vecernia mică și cea din zilele de rând de peste săptămână nu au vohod.

Din descrierea procesiunii vohodului rezultă că, în principiu, el a fost conceput și considerat ca «intrare» (εἴσοδος), termen tehnic de altfel, sub care se și află desemnat în *Liturghie* și în Liturgică. În vorbirea bisericească uzuală însă se întrebuințează în acest scop cuvântul «ieșire» cu cădelnița, cu Evanghelia etc. S-ar putea spune că fiecare din aceste două numiri este determinată de momentul în care este luată în considerare ceremonia, sau de poziția din care este privită: în prima ei parte, când procesiunea pornește din altar, ajungând până în mijlocul naosului, se înfățișează într-adevăr ca ieșire, pe când sub aspectul celui de al doilea moment, când oficianții se înapoiază în altar, ea apare ca intrare. În realitate, generalizarea termenului de «ieșire» în

limba bisericească populară de la noi își găsește explicația în confuzia ce s-a făcut între pronunția și sensul termenilor din slavo-rusa literară, «vhod» (intrare) și «vîhod» (ieșire), în vremea când se găsea în uzul Bisericii noastre *Liturghierul* slavon.

Simbolismul vohodului Vecerniei își are punctul de plecare în ideea de întrupare a Domnului din Sfânta Fecioară, idee ce se dezvoltă în ultima stihiră cântată la «Și acum...» (a Născătoarei sau Dogmatica), la «Doamne, strigat-am...». În principiu, tema vohodurilor este venirea Fiului lui Dumnezeu în lume, opera Lui mântuitoare și înălțarea la cer, prin care a fost ridicată și umanitatea noastră împreună cu El; aspectele sau episoadele diferite ale acestei lucrări se precizează prin amănuntele de încadrare a acțiunii vohodurilor, specifice diferitelor oficii (Vecernia, Liturghia catehumenilor ori Liturghia credincioșilor).

La Vecernie, această ceremonie are un caracter mai mult preînchipuitor și general, ca o sinteză simbolică a celor ce se leagă de venirea Domnului în lume. La vohodul cu cădelnița, persoana Mântuitorului este reprezentată de către preot, care, prin punerea felonului, închipuie actul îmbrăcării firii omenești sau al întrupării Fiului lui Dumnezeu. La vohodul cu Evanghelia, Mântuitorul este simbolizat prin această Sfântă Carte, ca una în care se cuprind învățătura și faptele Sale, adică viața și activitatea Sa de la naștere până la înălțare, pe filele ei aflându-se înscris de nenumărate ori numele Fiului lui Dumnezeu, iar icoana învierii Lui împodobind fața de deasupra copertei. Ieșirea preotului din altar înseamnă pogorârea lui Iisus în lume; oprirea în mijlocul bisericii, înclinarea capului și rugăciunea tainică a «intrării» amintesc de rămânerea Mântuitorului în mijlocul oamenilor, smerindu-Se până la jertfa adusă pe Cruce Tatălui, de pogorârea Sa la iad pentru a dezlega pe cei ferecați în robia lui și de ridicarea noastră a tuturor prin Învierea Sa; această din urmă semnificație o are ridicarea sau îndreptarea liturghisitorilor, după rostirea rugăciunii intrării în mijlocul naosului sau înălțarea Sfintei Evanghelii. Cădirea ne deșteaptă imaginea preasfintei Lui vieți, care s-a adus ca o adevărată tămâie bine mirositoare. Întoarcerea preotului în altar amintește de Înălțarea Domnului la cer, unde El este o jertfă veșnică pentru noi înaintea Tatălui [61]. Intrarea prin ușile împărătești, care au stat deschise de la începutul procesiunii, înseamnă că după ce raiul a rămas închis timp îndelungat din cauza greșelii lui Adam, acum, prin venirea Mântuitorului, raiul și cerul ne sunt deschise [62].

Semnificația vohodului Vecerniei este completată și, în același timp, confirmată de imnul de prea frumoasă inspirație lirică «Lumină lină...» (φῶς ἱλαρόν, lumină predispunătoare sau aducătoare de bucurie, lumină blândă, blajină, potolitoare). Acesta este un imn adresat Mântuitorului («...vrednic ești în toată vremea a fi lăudat de glasuri cuvioase» — cucernice adică, pline de pietate — «Fiul lui Dumnezeu...»), Care este numit «Lumină lină», deoarece prin întruparea Sa a apărut ca o lumină aducătoare de bucurie, de linişte şi de potolire a aşteptărilor neamului omenesc. Tabloul unui splendid apus de soare trezeşte admiraţia noastră faţă de Creator şi impulsul irezistibil de a-L preamări în Treimea Sfintelor Sale Persoane ; în acelaşi timp însă ne îndreaptă gândul spre Soarele cel adevărat, Hristos, «Soarele dreptăţii» [63], Care a răsărit lumii prin întruparea din Sfânta Fecioară.

---

[60] Practicile nu sunt de acord asupra faptului dacă această atribuție trebuie să revină în acest caz protosului ori preotului celui mai mic în rang. Pentru motive legate de logica liturgică, noi ne pronunțăm în favoarea protosului, care trebuie să poarte și Sfânta Evanghelie în fruntea procesiunii vohodului, la sărbătorile menționate. A se vedea în această privință studiul nostru: *Contribuții la lămurirea unei controverse de tipic privitoare la vohodurile Liturghiei*, în «Studii Teologice», III (1951), nr. 3—4, p. 121—134.

[61] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *op. cit.*, cap. 333, P. G., CLV, col. 605—608 B; în traducerea română, p. 218.

[62] Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 546.

Atenţia credincioşilor asupra acestui sfânt adevăr, simbolizat sub forma de acţiune în procesiunea vohodului şi totodată exprimat în figurile poetice ale imnului «Lumină lină...», este atrasă în chip special prin interjecţiile «Înţelepciune, drepţi !». «Înţelepciune» — să ne silim deci a pătrunde duhovniceşte iconomia Revelaţiei dumnezeieşti în persoana Fiului, adică cu sensibilitatea, înălţaţi deci deasupra logicii pământeşti şi a preocupărilor veacului de aici. De asemenea, «drepţi !» — drepţi ca poziţie fizică în primul rând, adică ridicându-ne de pe locurile în care ne-am găsi sau îndreptându-ne, dacă ne-am găsi aplecaţi sau sprijiniţi pe ceva. Acesta este un semn sau un gest de cuviinţă, de respect şi de pietate faţă de persoana Mântuitorului, evocată simbolic prin toate cele ce se săvârşesc în legătură cu «intrarea mică», dar totodată o astfel de atitudine sau poziţie atrage atenţia şi cugetarea noastră.

. Vohodul mic marchează punctul culminant cu care se şi încheie în acelaşi timp prima parte din slujba Vecerniei. Trebuie să observăm totodată că această ceremonie înseamnă o notă de solemnitate deosebită, caracteristică numai Vecerniei mari, în timp ce, în zilele de rând de peste săptămână, după stihira Născătoarei, se trece îndată la imnul «Lumină lină...».

f. **Prochimenul.** În întocmirea oficiului din partea a doua a Vecerniei se vede aplicat acelaşi principiu ca şi în partea întâi. El constă din psalmi sau părţi din ei, din rugăciuni comune rostite fie de preot, fie de strană, în numele poporului, şi din imne de inspiraţie creştină. Începutul acestei părţi variază însă în raport cu carcterul şi gradul pe care îl au diferitele zile şi sărbători în calendarul bisericesc. În general, partea aceasta a oficiului se deschide atât la Vecernia din zilele comune, cât şi la cea dinspre sărbători, prin formulele rostite de diacon şi preot, cu faţa spre credincioşi [64] : «Să luăm aminte — Pace

---

[63] 63. Osea 6, 1, şi Sf. Ciprian, *De oratione*, 35.

[64] 64. Icon. D. Lungulescu, în capitolul despre Vecernia de sâmbătă seara, din al său *Manual de practică liturgică*, p. 25, prevede că aceasta are loc în cadrul uşilor împărăteşti ; Protosinghelul Gherasim Saffirin *(Tipic asupra serviciilor divine*, Bucureşti, 1905, p. 11) menţionează în legătură cu Vecernia din zilele obişnuite că preotul trebuie să stea în acest timp «ceva mai înapoi de colţul dinspre miazăzi şi răsărit al Sfintei Mese». Potrivit instrucţiunilor din *Liturghier*, dinaintea Apostolului, acesta este, desigur, locul din care se anunţă lecturile în general. Cele două practici par însă deopotrivă de îndreptăţite, fiind acomodate situaţiilor deosebite din cele două categorii de Vecernii : la Vecernia din zilele ordinare, nefiind vohod şi sfintele uşi fiind deci închise, partea de miazăzi-răsărit a Sfintei Mese apare, ca

tuturor. Înţelepciune, să luăm aminte !», care constituie un îndemn la atenţie, linişte şi încordarea cugetării în legătură cu ceea ce va urma. Ca răspuns, strana intonează îndată *prochimenul*, care este un stih din psalmi, prefaţat de alte două ori trei stihuri, la repetarea cântării. Prochimenul variază după zilele săptămânii şi după sărbătoare, fiind în aşa fel ales ca să se găsească într-o legătură generală de sens ori de idee cu caracterul zilei sau sărbătorii al cărei conţinut îl rezumă mai mult ori mai puţin. De aceea, comentariile liturgice caracterizează prochimenul ca un fel de prevestire sau de anunţare a ideii, motivului sau evenimentului care fac obiectul serviciului divin din ziua sau sărbătoarea respectivă [65]. În consecinţă, formula de mai sus, prin care diaconul şi preotul introduc cântarea prochimenului, este considerată ca având scopul să atragă atenţia şi meditaţia asupra însemnătăţii temei sau conţinutului acestuia. De fapt însă prochimenul, aşa precum rezultă din însăşi etimologia cuvântului (προκείμενον), înseamnă ceea ce precede sau este pus înainte de ceva. Această poziţie de înaintestătător sau de premergător se verifică clar în rânduiala Vecerniei mari de la serviciul priveghierii de noapte, la cea pentru sărbătorile de peste săptămână ale sfinţilor cu polieleu, în slujba Utreniei şi mai mult încă la Vecernia cu Apostol şi Evanghelie, ca în Joia, Vinerea şi Sâmbăta cea mare etc. În aceste ocazii, după prochimen, strana începe lectura pericopelor din Vechiul Testament, cunoscute sub denumirea generală de *paremii* (παροιμοίαι, proverbe, pilde, parabole), după aceeaşi regulă care se aplică în Liturghia catehumenilor, unde prochimenul este urmat de lecturile din Noul Testament (mai întâi din scrierile Sfinţilor Apostoli, iar după stihurile aleluiatice, din Sfintele Evanghelii). Identitatea de plan între Vecernie şi Liturghia catehumenilor, în legătură cu acest moment, apare cât se poate de vizibilă mai cu seamă în oficiul Vecerniei combinate cu Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite, la sărbătorile prevăzute cu Apostol şi Evanghelie.

Prochimenul, împreună cu stihurile care îl însoţesc, precum şi cu cele aleluiatice, reprezintă resturi sau urme din psalmii care precedau în cultul Bisericii Vechi orice lectură biblică, potrivit principiului stabilit prin canonul 17 al Sinodului de la Laodiceea. Cum aceşti psalmi aveau un caracter mesianic, prochimenele sunt considerate la Vecernie ca amintiri despre prezicerile profeţilor cu privire la venirea Mântuitorului [66]. De aceea, în timpul cântării prochimenului, preotul stă cu faţa spre apus, adică spre credincioşi, înfăţişându-se astfel ca reprezentant al

---

atare, mai indicată, pe când la Vecernia dinspre duminici şi sărbători, uşile împărăteşti fiind deschise, este logic ca formula «să luăm aminte — pace tuturor» să fie rostită dintre sfintele uşi, în cadrul cărora preotul trebuie să rămână până ce se termină intonarea prochimenului.

[65] 65. «Aceasta este proorocie pentru sărbătoare... Prochimenele se fac ca nişte începături ale sărbătorilor şi ale zilelor care vin». Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *op. cit.*, cap. 337.

[66] 66. «Prochimenul arată la rândul său descoperirea profeţilor şi precizarea venirii Împăratului Hristos». Gherman, arhiepiscopul Constantinopolului, *Comentariu liturgic*, P. G., XCVIII, col. 412 A.

Mântuitorului, în numele Căruia are dreptul la cinstire din partea credincioșilor. Când se încheie cântarea lui, se închid sfintele uși, iar preotul, închinându-se, își reia locul său în fața Sfintei Mese, în poziție de rugăciune, deci recunoscând și mărturisind astfel smerenia și caracterul limitat al condiției sale omenești.

La sărbătorile prevăzute cu paremii, acestea aduc, prin urmare, împreună cu prochimenele, mărturiile Vechiului Testament despre întruparea Fiului lui Dumnezeu și, ca atare, ele reprezintă laolaltă aspecte deosebite ale aceleiași semnificații simbolice, de la baza «intrării celei mici». Cu alte cuvinte, prochimenul și paremiile apar ca un epilog al vohodului mic și, în consecință, atenția credincioșilor asupra temei lor se vede continuu susținută de către diacon și preot prin interjecțiile menționate mai sus. După prochimen și înaintea fiecărei paremii, preotul sau diaconul spune de asemenea «Înțelepciune !», iar după ce citețul a anunțat titlul sau locul de proveniență al lecturii, liturghisitorii îndeamnă din nou : «Să luăm aminte !». În timpul lecturii paremiilor, liturghisitorii pot să stea pe scaune, urmărind expunerea cu atenția și reflecțiile cuvenite ; de asemenea și poporul.

g. **Ecteniile și rugăciunile după prochimen.** Îndată după prochimen, sau, când sunt paremii, după acestea, diaconul sau preotul rostește la Vecernia mare ectenia «Să zicem toți din tot sufletul și din tot cugetul nostru...» ; aceasta este lăsată însă la o parte, în zilele obișnuite, trecându-se direct la rugăciunea spusă la strană : «Învrednicește-ne, Doamne, să ne păzim fără de păcat în seara aceasta...». Urmează apoi ectenia «Să plinim (să îndeplinim, să săvârșim) rugăciunea noastră cea de seară către Domnul...», pe care, dacă nu este diacon, o rostește preotul în altar, la Vecernia dinspre sărbători, iar în zilele obișnuite de peste săptămână, afară din altar, în fața sfintelor uși, având culionul pe cap.

La Vecernia din Duminica Rusaliilor, partea aceasta după prochimen se îmbogățește cu o serie de șapte rugăciuni, prin care se cere harul bogat al Sfântului Duh, revărsat în ziua Cincizecimii peste Sfinții Apostoli. Preotul le rostește cu voce înaltă și mlădiată de evlavie, stând în genunchi și cu capul descoperit între ușile împărătești, cu fața spre credincioși. Împărțite în trei grupe, aceste șapte rugăciuni se intercalează în rânduiala obișnuită a Vecerniei, începând îndată după prochimen, și anume : două înainte de ectenia «Să zicem toți...», alte două între această ectenie și rugăciunea «Învrednicește-ne, Doamne...», ultimele trei începând după această rugăciune și încheindu-se înainte de ectenia «Să plinim rugăciunile noastre...». În ele vibrează accentele cultului de adorație și de mulțumire față de Sfânta Treime, se dă expresie mărturisirii pocăinței și cererilor de iertare și de odihnă pentru cei repauzați. Multe din cererile pentru comunitatea celor vii sunt determinate de senzația pe care o încearcă inima la sosirea serii, ca prevestitoare a nopții și a întunericului, ca de exemplu în rugăciunea a patra : «Doamne..., învrednicește-ne să trecem și măsura nopții fără de prihană, neispitiți de rele, și ne izbăvește de toată tulburarea și frica ce vine asupra noastră de la diavolul. Dăruiește sufletelor noastre umilință și gândurilor noastre grijă de întrebarea la judecata Ta înfricoșătoare și dreaptă...». Pe această linie, rugăciunile menționate se găsesc înrudite până la expresii comune cu cele șapte rugăciuni tainice de la începutul Vecerniei. Ultima dintre rugăciunile de la sărbătoarea Rusaliilor nu este alta decât rugăciunea a șaptea dintre cele rostite tainic în timpul Psalmului 103.

După ecfonisul («Că bun și iubitor de oameni...») al ultimei ectenii («Să plinim rugăciunile noastre cele de seară...»), preotul urează poporului : «Pace tuturor», iar diaconul îndeamnă imediat : «Capetele noastre Domnului să le plecăm», pentru ca preotul să spună în taină *Rugăciunea plecării capetelor.*

Precum se vede, în toată această parte din rânduiala Vecerniei ni se înfățișează o gamă suitoare de rugăciuni, completă și modulată, pentru care comunitatea a fost pregătită și predispusă prin actele momentului liturgic anterior. Credincioșii se concentrează acum în rugă laolaltă cu preotul, pe de o parte prin răspunsurile la ectenii, iar pe de alta exprimându-și direct doxologiile și cererile lor, în rugăciunea «Învrednicește-ne, Doamne..., în seara aceasta...». În cele din urmă, cu capetele și cu inimile plecate, ei se unesc în cuget la rugăciunea finală de mijlocire, pe care o face în taină preotul.

Dintre formulele acestor rugăciuni, ecteniile amintite sunt comune și altor servicii divine ca, de pildă, Utrenia și Liturghia. Conținutul lor este format din cereri, care pot fi caracterizate ca un apel exclusiv la purtarea de grijă a Providenței divine pentru binele vremelnic și sufletesc al comunității, privită în întregul ei și în părțile care o compun. În rugăciunea «Învrednicește-ne, Doamne, să ne păzim fără de păcat în seara aceasta...» pulsează însă, în forme stăpânite, simțăminte inspirate de complexul de griji pe care le aduce seara. De aceea se cere ajutorul Domnului, mai ales în legătură cu tentațiile de care nimeni nu se poate socoti scutit. Stilul de turnură antică al acestei rugăciuni, în care se revarsă un elan religios în tonul doxologiei pline de evlavie și de smerenie din Psalmul 103, ne lasă să trăim poezia sobră și liniștită a Bisericii primare. Într-adevăr, această rugăciune pare să fie o variantă sau o prelucrare a imnului «Lăudați, prunci, pe Domnul...», din capitolul 48 al cărții a VII-a din *Constituțiile Apostolice.*

Ca slujitor al Tainelor dumnezeiești și ca un împuternicit sau reprezentant al Mântuitorului, preotul intervine în cele din urmă către Mijlocitorul tuturor, în sprijinul rugăciunii comunității la care se află rânduit. O astfel de slujbă el o îndeplinește prin rugăciunea tainică a plecării capetelor, în care sunt rezumate cererile specifice timpului serii. În acest scop, el caută să angajeze mai întâi pe credincioșii săi într-o dispoziție sufletească proprie unei rugăciuni însuflețite de elan, de căldură și de smerenie, urându-le sau dorindu-le «Pace tuturor», adică pacea fiecăruia cu sine însuși și cu ceilalți, în virtutea dragostei creștine. După îndemnul diaconului pentru plecarea capetelor, preotul, aflându-se în altar, la Vecernia mare, ori afară din altar în fața sfintelor uși în zilele obișnuite, se roagă în taină, el însuși cu capul plecat și descoperit : «Doamne, Dumnezeul nostru...».

h. Partea finală a oficiului Vecerniei. De acum, preotului nu-i mai rămâne decât un singur rol de îndeplinit, și anume acela de a încheia oficiul. Până atunci, el așteaptă în altar, ascultând și meditând asupra conținutului imnelor din stihoavna ce se cântă la strane. La Vecernia din Vinerea Patimilor însă, în timpul stihoavnei are loc procesiunea pentru scoaterea Sfântului Epitaf din altar (când se intonează troparul «Iosif cel cu bun chip...») și așezarea lui pe masa din mijlocul naosului. În cealaltă vreme a anului bisericesc, după ce stranele au terminat stihoavna și au recitat rugăciunile («Acum liberează pe robul Tău, Stăpâne...», «Sfinte Dumnezeule...», «Preasfântă Treime...», «Tatăl nostru...») și au cântat troparele, preotul, dacă este Vecernia dintr-o zi obișnuită, iese din altar în fața sfintelor uși, unde rostește ectenia «Miluiește-ne pe noi, Dumnezeule, după mare mila Ta...».

După ecfonisul acesteia urmează ritualul apolisului (otpustului), care constă dintr-o alternare de formule și rugăciuni între preot și strane. Pentru aceasta, continuând să rămână mai departe pe solee, cu fața spre răsărit, preotul cheamă mai întâi la reculegerea spiritelor și încordarea cugetării credincioșilor asupra acestui moment final, prin rostirea interjecției «Înțelepciune !», închizând apoi perdeaua sfintelor uși. De la strană se adresează cererea «Binecuvintează !», deoarece încă din vechime a fost regulă statornică a adunărilor cultului creștin ca credincioșii să primească binecuvântarea episcopului sau a preotului înainte de plecarea din biserică. Preotul nu este însă decât un organ sau un instrument prin care se comunică binecuvântarea ; de aceea, el trebuie să recunoască plin de smerenie că, de fapt, binecuvintează nu el, ci «Cel ce este binecuvântat (lăudat, preamărit, slăvit), Hristos, Dumnezeul nostru, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor». O astfel de mărturisire are valoarea unui indiciu sau a unei îndrumări pentru credincioși, cărora li se indică la cine să-și înalțe cugetele, în cererile lor. În consecință, strana se și adresează din partea poporului cu rugăciunea : «Întărește, Dumnezeule, sfânta credință a ortodocșilor creștini în vecii vecilor».

Dirijând mai departe șirul rugăciunilor, preotul ține să sublinieze că, pentru ca ele să ajungă să fie ascultate, este de folos să luăm într-ajutor mijlocirile Născătoarei de Dumnezeu, «pentru că mult poate rugăciunea Maicii spre îmblânzirea Stăpânului»[67]. Ca atare, înclinîndu-se spre icoana Sfintei Fecioare, solicită solirile ei prin rugăciunea : «Preasfântă Născătoare de Dumnezeu, miluiește-ne pe noi». La rândul său, poporul se alătură acestei rugăciuni a preotului cu imnul de laudă «Ceea ce ești mai cinstită decât heruvimii...». Preotul, luând acum

---

[67] Troparul «Și acum...», glas 2, din oficiul Pavecerniței celei mari.

îndrăzneală, se închină către icoana Mântuitorului, rostind doxologia «Slavă Ție, Hristoase, Dumnezeule, nădejdea noastră, slavă Ție», întorcându-se apoi îndată cu fața spre credincioși. Strana, exprimând laudele și cererile acestuia prin doxologia mică («Slavă Tatălui și Fiului și Sfântului Duh...», și prin «Doamne miluiește», de trei ori, se adresează în fine către preot cu formula : «Părinte, binecuvintează». Preotul rostește apoi apolisul propriu-zis (ἀπόλυσις, slav — отпусть, învoire de a pleca), adică rugăciunea finală. Textul ei, inserat la locul cuvenit în *Liturghier*, prezintă oarecare variante, corespunzătoare zilelor săptămânii și subiectului marilor sărbători ; în principiu, apolisul este o formulă prin care ne adresăm Mântuitorului, cerându-I să ne miluiască și să ne mântuiască pentru rugăciunile Maicii Sale și ale sfinților. Completând-o cu formula «Pentru rugăciunile Sfinților Părinților noștri...», preotul intră în altar.

Potrivit vechii discipline bisericești (can. 9 și 10 Apostolice și can. 2 al Sinodului de la Antiohia), cei ce veneau la serviciul divin trebuiau să rămână până la sfârșitul lui, înlăturându-se astfel și tulburarea atmosferei necesare rugăciunii. De aceea, Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, ține să sublinieze că «nimeni nu are voie ca, lăsând dumnezeieștile cântări, să plece fără binecuvântarea preotului. Drept aceea, precum acesta a început cântările, tot el face și sfârșitul, când termină rugăciunile»[68].

La Vecernia mare însă nu se mai rostește ectenia «Miluiește-ne pe noi, Dumnezeule...», ci îndată după cântarea troparului Născătoarei («Și acum...» sau «Bogorodicina»), preotul, aflându-se în altar, deschide sfintele uși și, stând între ele cu fața spre apus, rostește : «Înțelepciune !», urmând mai departe, mereu cu fața spre credincioși, rânduiala apolisului, descrisă pentru Vecernia din zilele comune. Retrăgându-se apoi în altar, închide sfintele uși și perdeaua lor.

Trebuie să menționăm că la Vecernia din Postul patruzecimii (duminică seara, precum și lunea, marțea și joia, după Obedniță), între tropare și rugăciunea apolisului propriu-zis se urmează o altă rânduială, în care își găsește loc rugăciunea Sfântului Efrem Sirul («Doamne și Stăpânul vieții mele...»), rostită de preot în fața ușilor împărătești, potrivit indicațiilor din *Orologiu*.

C. LITIA

Când se face slujbă cu priveghere de noapte, și deci după Vecernie urmează îndată Utrenia, atunci stihoavna Vecerniei mari se unește cu serviciul Litiei. El începe îndată după ecfonisul «Fie stăpânirea împărăției Tale binecuvântată...» ; în timp ce la strane se cântă imnele Litiei, serviciul acesteia se desfășoară mai întâi sub forma unei procesiuni cu cădelnița, întocmai ca la vohodul Vecerniei, cu deosebirea că sfintele uși sunt închise, iar procesiunea nu se oprește în naos, ci înaintează până în mijlocul narticei sau pronaosului, liturghisitorii având capetele acoperite. Oprindu-se aci, diaconul sau preotul cădește biserica și, revenind apoi în nartică, rostește ecteniile aflate în *Liturghier*, la rânduiala acestui oficiu («Mântuiește, Doamne, poporul Tău...» și celelalte), după ce s-a terminat la strane cântarea imnelor Litiei. La finele acestei ectenii, preotul, descoperindu-și capul, citește rugăciunea «Stăpâne mult milostive, Doamne Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru...», după care stranele încep cântarea stihoavnei ; în acest timp, procesiunea pornește din nartică spre naos, oprindu-se în mijlocul acestuia, și anume în fața mesei pe care se află cinci pâini («artose»), puțin grâu, vin și untdelemn. Așteptând aici până ce s-a încheiat stihoavna și scurtele rugăciuni ce urmează în chip obișnuit după ea, preotul începe cântarea troparului respectiv, cădind în același timp în semnul crucii pe cele patru laturi ale mesei, pe care o ocolește astfel de trei ori în direcția miazăzi — răsărit — miazănoapte și apus, în timp ce stranele continuă intonarea celui de al doilea și de al treilea tropar [69].

---

[68] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *op. cit.*, cap. 322.

Această ceremonie se face «nu ca unor lucruri sfinte, ci ca unora care vor fi sfințite», dar mai ales ca și cum le-ar sfinți mai înainte cu însemnarea crucișă și cu tămâierea ; de aceea, când cădește masa cu artosele, preotul nu-și pleacă capul [70], ca de obicei. Urmează apoi rugăciunile binecuvântării pâinilor și a celorlalte elemente, pe care preotul le săvârșește cu capul descoperit, după regulile însemnate în *Liturghier* pentru slujba Litiei. Stranele cântă după aceea «Fie numele Domnului binecuvântat...» (Ps. 112, 2) și citesc Psalmul 33 până la stihul 10 : «Bogații au sărăcit și au flămânzit...», care se cântă mai întâi de preot și diacon, ori de sobor, și se repetă apoi de strane. Trecând îndată înaintea sfintelor uși și întorcându-se cu fața spre credincioși, preotul îi binecuvintează cu formula «Binecuvântarea Domnului peste voi cu al Său har...», după care, rostind «Pentru rugăciunile Sfinților Părinților noștri...», încheie astfel oficiul. Pâinea, care, în limbajul curent, poartă numele de «artos» și chiar de «litie», precum și vinul, se împart credincioșilor la finele Vecerniei, când sunt miruiți în același timp cu untdelemnul binecuvântat odată cu ele.

Precum se vede, în serviciul Litiei se disting două părți sau două momente. Primul, Litia propriu-zisă (λιτή, λιτανεία, rugăciune, implorare), constă din procesiunea în nartică și din rugăciunile prin care se imploră aici mila și îndurarea divină («...pentru ca milostiv, blând și lesne iertător să ne fie bunul și iubitorul de oameni Dumnezeul nostru și să întoarcă toată mânia care se pornește asupra noastră, să ne izbăvească de mustrarea Lui cea dreaptă care este asupra noastră și să ne miluiască pe noi...» și celelalte) pentru rugăciunile sfinților, care sunt menționați nominal. Aceste litanii (λιτανείαι, λιταῖ, rugăciuni) constituie nota caracteristică a serviciului Litiei și de la ele îi și vine denumirea. Partea aceasta reprezintă, în cadrul serviciului divin din biserică, nu numai o datină îndepărtată, ci și o formă comprimată a litaniilor ce se organizau în Biserica veche încă de prin veacurile al IV-lea și al V-lea [71], cu ocazia calamităților publice (epidemii, cutremure, ploi excesive etc.), când clerul și poporul ieșeau din sfântul locaș mergând în procesiune solemnă în mijlocul orașului sau chiar în afara lui, unde făceau rugăciuni de implorare a milei divine. De această idee este inspirată procesiunea Litiei până la mijlocul narticei, adică locul destinat odinioară catehumenilor și penitenților, însemnându-se prin aceasta că prin smerenie, pocăință și rugăciuni stăruitoare se poate nădăjdui dobândirea îndurării lui Dumnezeu.

Rânduiala ieșirii în pronaos a rămas la noi, astăzi, o practică obișnuită și caracteristică bisericilor din mânăstiri, unde monahii sunt nu numai un popor al rugăciunilor de pietate, ci și de continuă pocăință și smerenie. De altfel, inițial, Litia ca și alte servicii bisericești au fost compuse în mânăstiri și pentru mânăstiri, adică de călugări și pentru călugări. Astfel, organizarea în forma actuală a acestui oficiu a fost sugerată de realitățile legate de felul în care se află sistematizat serviciul divin la privegherea de noapte în mânăstiri. Anume, ritualul litaniilor a fost completat cu a doua parte, adică cu binecuvântarea pâinilor și vinului, pentru ca monahii, gustând din ele la finele Vecerniei, să-și întărească puterea de rezistență, preîntâmpinând astfel oboseala din timpul privegherii de noapte, care urmează în continuare. Regulile de tipic de la începutul *Liturghierului* atrag însă atenția că împărțirea pâinii numită «artos» sau «litie» la finele Vecerniei se face numai în perioada anului liturgic cuprinsă între 1 septembrie și 25 martie. Acest interval, corespunzând anotimpurilor cu nopți mai lungi, poate să rămână astfel timpul necesar de pregătire în vederea sfintei împărtășiri, ceea ce, desigur, este greu de realizat în sezoanele cu nopți scurte. Ca atare, după indicațiile din *Liturghier*, «în privegherile de vară, pâinile cele binecuvântate le împărțim la trapeză și mai înainte de gustare le mâncăm».

Grâul, vinul și untdelemnul, care se adaugă lângă pâine și vin, sunt simboluri de jertfă. Reprezentând însă în același timp materii esențiale ale existenței noastre, în rugăciunea pentru binecuvântarea lor se mijlocește către Mântuitorul, «Care a binecuvântat cele cinci pâini și a săturat cinci mii de bărbați în pustie», să le binecuvinteze, pentru ca să se găsească întotdeauna din belșug «în sfânt locașul acesta, în orașul acesta, în țara aceasta, și întru toată lumea Ta».

---

[69] Dacă este spre duminică, se cântă troparul «Născătoare de Dumnezeu Fecioară...», de fiecare dată la cădirea mesei împrejur, adică o dată preotul și de două ori la strane ; iar la sărbătoarea unui sfânt cu polieleu în slujbă peste săptămână se cântă mai întâi troparul sfântului de două ori și apoi «Născătoare de Dumnezeu...». La praznice se cântă numai troparul praznicului respectiv, de trei ori.

În bisericile de mir din parohii, toată rânduiala Litiei se săvârșește în mijlocul bisericii, adică al naosului, și anume înainte de stihoavnă. Ieșind deci preotul și diaconul din Sfântul Altar, merg direct în fața mesei cu artosele și celelalte de pe ea, fără a ajunge în pronaos, iar după stihirile «Slavă... Și acum...» încep rugăciunile Litiei.

[70] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *op. cit.*, cap. 342.

[71] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia împotriva jocurilor din circ și teatrelor*, P. G., LVI, col. 265 ; Socrate, *op. cit.*, cart. VI, 8, 8, P. G., LXVII, col. 689 ; Sf. Ioan Damaschin, *Expunerea credinței ortodoxe*, cart. III, cap. 10 P. G., XCIV, col. 1021.

Vârsta mai nouă a părţii a doua din serviciul Litiei, adică a binecuvântării pâinilor, rezultă şi din faptul că tradiţia a înregistrat şi cazuri când Litia se limitează numai la litaniile sau rugăciunile din nartică, pe care le îndeplinesc dintr-o râvnă deosebită unii monahi, chiar atunci când nu se face priveghere. Lipsind deci motivul real, care a stat la baza introducerii sau unirii binecuvântări pâinilor la partea întâi din serviciul Litiei, această ultimă ceremonie nu se mai săvârşeşte [72].

Întrucât însă «pâinile şi vinul, ca nişte daruri sfinţite cu binecuvântarea, se dau celor ce se află acolo şi sunt dătătoare de tămăduire şi de multe daruri, celor ce le iau cu credinţă», slujba Litiei a trecut din mânăstiri şi în practica bisericilor din parohii, săvârşindu-se uneori chiar fără a fi priveghere. Aici însă Litia a primit uşoare acomodări la cerinţele pietăţii din mediul vieţii civile. Astfel, în primul rând, bisericile din enorii nu practică procesiunea Litiei până în nartică, această procesiune oprindu-se în naos, ca la vohodul Vecerniei, în faţa mesei cu materiale destinate binecuvântării. Litaniile de la început şi ritualul pentru binecuvântarea artoselor etc. se săvârşesc apoi una după alta fără întrerupere, adică fără a se interpune între ele stihoavna, aceasta urmând după încheierea oficiului complet al Litiei. Artosele şi vinul nu se împart în timpul cântărilor stihoavnei sau la «Slavă», ci când se miruieşte cu untdelemnul binecuvântat. Prin urmare, în practica liturgică din parohii, slujba Litiei este intercalată în întregime înaintea stihoavnei, pe când în mânăstiri ea este combinată cu aceasta, stihoavna interpunându-se între litaniile din partea întâi a Litiei şi binecuvântarea pâinilor, din partea a doua a ei.

În chip normal, serviciul Litiei are loc la Vecernia dinspre sărbătorile pentru care se găsesc compuse în *Mineie* imne pentru Litie sau, cum se spune, care au serviciul Litiei. De fapt, acestea sunt ocaziile în care se face priveghere de noapte. În practica bisericească s-a stabilit totuşi uzul de a se săvârşi slujba Litiei în legătură şi cu sărbătorile sfinţilor care, deşi pentru ei nu se găsesc în cărţile de la strană imnele respective, au totuşi polieleu. În acest caz însă este natural ca slujba Vecerniei să fie încadrată în solemnitatea privegherii, ceea ce se întâmplă de obicei la sărbătorile sfinţilor care au Vecernia mică, ori reprezintă hramul bisericii sau ale căror moaşte se află în biserica respectivă [73]. Slujba Vecerniei de sâmbătă seara se consideră însă în chip firesc însoţită de Litie, ca o tradiţie din vremurile în care serviciul divin dinspre duminică era de fapt un oficiu de toată noaptea, aşa cum se şi practică în multe mânăstiri, unde Litia este nedespărţită de Vecernia de sâmbătă seara, săvârşită la priveghere. În bisericile din parohii, ceremonia Litiei se practică de regulă la Vecernia dinspre sărbătorile hramului, sau şi în alte ocazii, în legătură cu rugăciuni de cerere, chiar dacă nu este priveghere.

---

[72] Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *op. cit.*, cap. 342.

[73] A se vedea şi Icon. D. Lungulescu, *op. cit.*, p. 36, n. 32.

D. OFICIUL MIEZONOPTICII

După Vecernie, locul al doilea în ordinea de succesiune a capitolelor din *Liturghier* îl ocupă Miezonoptica, adică oficiul care se săvârşeşte la miezul nopţii. Din toată rânduiala acestui serviciu divin, *Liturghierul* român — cu excepţia ediţiei de Bucureşti, 1956 — înregistrează numai ectenia finală, ce se rosteşte după apolis : «Să ne rugăm pentru...» (indicându-se la fiecare alineat categoriile de credincioşi sau de motive care trebuie să formeze obiectul rugăciunii comune) ; despre restul oficiului se face numai menţiune într-o notiţă aşezată înaintea acestei ectenii, lămurind că «Miezonoptica se face precum este rânduiala *Orologiului...*». Indicaţiile din *Liturghierul* grec sunt însă ceva mai bogate în acest loc, deoarece expun întregul plan schematic al Miezonopticii. Negreşit, cuprinsul acestui serviciu religios fiind întocmit aproape în totalitate din psalmi şi rugăciuni, care se citesc la strane, nu are nici un titlu pentru a fi îndreptăţită înscrierea lui în *Liturghier*, care este cartea de slujbă a preotului. Afară de ectenia amintită, rolul acestuia în oficiul Miezonopticii se reduce, ca şi în oficiul Ceasului al nouălea (cel puţin în practica liturgică a serviciului duminicii), la două formule de binecuvântare la începutul («Binecuvântat este Domnezeul nostru...») şi în cursul slujbei («Dumnezeule, milostiveşte-Te spre noi şi ne binecuvintează...»), ecfonisul Rugăciunii Domneşti, Rugăciunea Sfântului Efrem Sirul în timpul Păresimilor şi apolisul.

La originea sa, instituirea unui serviciu divin la mijlocul nopţii trebuie privită ca o inspiraţie venită atât prin sugestii biblice, cât şi din motive istorice. Într-adevăr, aşa precum remarca Sfântul Vasile cel Mare [74], despre o rugăciune la miezul nopţii face menţiune în primul rând David în Psalmul 118, 62 : «La miezul nopţii m-am sculat ca să Te laud...». O astfel de practică la cei mai râvnitori dintre iudeii de mai târziu se vede confirmată în Faptele Apostolilor (6, 25), care relatează că Pavel şi Sila, aflându-se întemniţaţi în oraşul Filipi din Macedonia, «pe la miezul nopţii s-au rugat şi au cântat laude lui Dumnezeu». Pe de altă parte, pentru pietatea creştină, rugăciunea Mântuitorului de la mijlocul nopţii în grădina Ghetsimani, înainte de prinderea Sa, constituia o indicaţie cu autoritate în favoarea unei adunări pentru rugăciuni la această vreme. Ideea parusiei, foarte vie la primele generaţii creştine, reprezenta la rândul ei un fundament teologic serios pentru o astfel de instituţie. Întrucât în parabola celor zece fecioare se menţionează că «la miezul nopţii s-a făcut strigare : «Iată Mirele vine, ieşiţi întru întâmpinarea Lui !» (Matei 24, 6), a devenit în chip natural curentă convingerea că învierea morţilor şi venirea Mântuitorului pentru judecata de la sfârşitul lumii vor avea loc în miez de noapte, ca oarecând a îngerului exterminator în Egipt [75]. Ca atare, creștinii se simțeau obligați să fie mereu gata spre a-L întâmpina, mai ales că Domnul însuși îndemnase, în legătură cu a doua Sa venire: «Privegheați și vă rugați în toată vremea» (Luca 21, 36; cf. și 18, 1). Este explicabil așadar de ce oficiul Miezonopticii poartă în sine semnificația parusiei Domnului, afirmată expres prin anumite tropare și rugăciuni ca, de exemplu, în rânduiala Miezonopticii de toate zilele, prin troparul «Iată, Mirele vine în miezul nopții...». Inspirate de aceeași idee, rugăciunile sunt brodate la rândul lor pe motive în legătură cu cugetarea la sfârșitul vieții și judecata divină, cu mărturisiri de pocăință și cereri pentru ușurarea și iertarea celor trecuți din această viață.

---

[74] Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mari*, răspuns la întrebarea 37, P. G., XXXI, col. 1016.

La început, serviciul divin de la miezul nopții, îndeplinindu-se după primul cântat al cocoșilor, deci în a treia strajă, se găsea încadrat în rânduiala privegherii de toată noaptea, obișnuită în Biserica Veche în nopțile dinspre duminică, dinspre marile praznice și sărbătorile martirilor însemnați. În urma sistematizării aplicate serviciului divin, după veacul al IV-lea, Miezonoptica a devenit un oficiu zilnic independent în regulile vieții monahale. Cartea numită *Orologiu* cuprinde chiar rânduieli deosebite pentru serviciul Miezonopticii de toate zilele, pentru sâmbete și pentru duminici. Ele urmează însă același plan, în care variază numai psalmii și unele rugăciuni; rolul preotului rămâne însă neschimbat, cu singura deosebire că la Miezonoptica de toate zilele el trebuie să rostească înainte de apolis ectenia «Miluiește-ne pe noi, Dumnezeule, după mare mila Ta...».

Se cuvine să remarcăm că, dacă am lăsa afară ecteniile, Miezonoptica s-ar plasa pe deplin, prin factura ei, în genul oficiilor orelor din timpul zilei. În tot cazul, ea este departe de a se compara cu solemnitatea cu care se găsesc îmbrăcate Vecernia și Utrenia și, ca atare, în mânăstiri, oficiul ei este îndeplinit în pronaos [76], iar începutul se face chiar fără epitrahil, ca de altfel și la slujba Ceasurilor și a Pavecerniței [77]. Pe de altă parte, în nopțile cu priveghere mare, când serviciul divin se desfășoară într-o atmosferă cu deosebită solemnitate, slujba Miezonopticii este omisă, Utrenia începând îndată după apolisul Vecerniei.

Liturghierul se referă de fapt la Miezonoptica duminicii, care, în practica liturgică din parohii, figurează ca un serviciu mai mult nominal și accesoriu, ca o amintire a tradiției, contopindu-se cu începutul Utreniei, dimineața. Într-adevăr, sub titlul «Dimineața la mânecare (Utrenia)», tipicul Bisericii Ortodoxe Române începe întâi cu instrucțiunile privitoare la oficiul Miezonopticii, după care urmează cele pentru Utrenie.

---

75. Cf. Fer. Ieronim, *Commentarium in Mathaeum*, IV, 25; Lactantiu, *Divinae institutiones*, VII, 19, P. L., VI; Isidor de Sevilla, *Etymolog.*, VI, 17, P. L., LXXXI—LXXXIV; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Răspunsul 79 la întrebările unui arhiereu.*

76. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *op. cit.*, cap. 304.

77. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Răspunsuri la întrebările unui arhiereu*, întrebarea 17, P. G., CLV, col. 868, trad. rom., p. 316.

E. OFICIUL UTRENIEI

a. Vremea oficiului. b. Vechea schemă a oficiului și motivele ei de inspirație c. Principiile generale ale planului actual al oficiului. d. Proimion. e. Cele 12 rugăciuni și serviciul imediat următor. f. Prochimenul și Evanghelia învierii. g. Partea ultimă a oficiului Utreniei

a. **Vremea oficiului.** Dintre toate cele șapte laude bisericești înscrise în *Orologiu* — trei dintre ele fiind prevăzute și în *Liturghier* —, Utrenia are oficiul cel mai dezvoltat și mai solemn. Ea este ultimul dintre cele trei servicii divine care s-au format prin scindare din slujba de toată noaptea, obișnuită în Biserica primară, prima fiind Vecernia, iar a doua Miezonoptica. În cadrul privegherii antice, Utrenia se desfășura în ultima parte din declinul nopții, adică spre revărsatul zorilor. Ora sau mai bine-zis vremea oficiului ei se vede indicată prin însăși denumirea de utrenie (ὄρθρος, zorii zilei, aurora). Ea și-a luat astfel numele, ca și celelalte laude bisericești, de la momentul zilei în care se oficia. Utrenia a mai purtat și numele de laude (laudes, αἶνοι), pentru motivul că o bună parte din oficiu îl formau psalmii de laudă, recitați la finele ei, adică tocmai spre faptul dimineții. La acest serviciu divin se referea, desigur, Pliniu cel Tânăr, când informa pe împăratul Traian că creștinii obișnuiau să se adune într-o anumită zi «ante lucem» (înainte de ziuă), pentru a cânta un imn lui Hristos, ca unui zeu [78].

Din canonul 27 al lui Ipolit (+ d. 235) și din jurnalul peregrinei Aetheria (Silvia, pe la 385 d. Hr.), rezultă că, în vechea practică creștină, serviciul divin al dimineții făcea parte din privegherea de noapte. El se desfășura în intervalul desemnat sub denumirea de *gallicinium*, după chipul de împărțire a zilei civile. Începea deci la primul cântat al cocoșilor (ad gallicinium tempore, quo canit gallus — Ipolit; de pullo primo, a pullo primo), deci cam cu două-trei ore înainte de auroră, ținând până la ivirea zilei sau revărsatul zorilor (usque in luce; ubi coeperit lucescere), când, precum menționa Aetheria, se intonau imnele dimineții [79]. Negreșit, în sistemul orarului solar, ora începutului varia după anotimp, ea putând să fie 1, $1\frac{1}{2}$ după miezul nopții în timpul verii, între 3 și 4 primăvara și toamna, iar iarna, între 5 și 6 [80].

Această practică a Bisericii vechi cu privire la vremea oficiului Utreniei se găsește confirmată până astăzi prin numeroase expresii din înseși rugăciunile ei, ca de exemplu: «Pomenește pe cei ce strigă către Tine noaptea» (rugăciunea VI); «Pomenește, Doamne, pe cei ce priveghează și cântă spre slava Ta...» (rugăciunea V); «ne-ai chemat ca și noaptea să ridicăm mâinile noastre... și ne dă nouă să ajungem la începutul zilei...» (rugăciunea VIII); «...Cel ce ne-ai odihnit în somnul cel de noapte...» (rugăciunea IV); «...că ne-ai odihnit pe noi în măsura

---

78. Caius Plinius Secundus, *Epistola* X, c. 96 (7).

79. *Silviae vel potius Aetheriae Peregrinatio ad loca sancta...*, XXIV, 1—2, 8—9.

80. Dom Suitbert Bäumer, *Histoire du Bréviaire...*, p. 25 și 72.

nopții celei trecute...» (rugăciunea VI) ; «de noapte mânecă duhul nostru către Tine, Dumnezeul nostru» (rugăciunile II și III) ; «...dă-ne nouă a vedea dimineața și ziua întru bucurie» (rugăciunea III) ; «...primește rugăciunile de dimineață (τὰς ἐωθινὰς δεήσεις) ale noastre ale tuturor, ca tămâia înaintea Ta...» (rugăciunea V). Din aceste texte reiese clar că rugăciunile Utreniei aveau loc în timpul nopții, și anume după ce s-a scurs prima jumătate sau puterea ei, în care omul își satisface nevoia imperioasă de odihnă. Se precizează chiar că este un oficiu îndeplinit «de cu noapte» (ἐκ νυκτὸς ὀρθρίζει...πρὸς Σὲ ὁ Θεός) în așteptarea zilei propriu-zise, adică dis-de-dimineață sau înainte de răsăritul soarelui.

În practica ierusalimiteană din a doua jumătate a veacului al IV-lea, descrisă în jurnalul Aetheriei, se disting două părți în serviciul dimineții. Prima începea la miezul nopții sau, mai exact, îndată după aceasta, și anume înainte de cântatul cocoșilor (ante pullorum cantum) și de venirea episcopului la slujbă. Serviciul se compunea din psalmi, imne, antifoane și rugăciuni, la care participau asceții, fecioarele și credincioșii plini de râvnă, iar dintre membrii clerului, numai preoții și diaconii (câte 2—3) anume desemnați sau de rând la oficiu. Rugăciunile continuau astfel până ce începea să se crape de ziuă (ubi coeperit lucescere), timp nimerit pentru a se cânta imnele dimineții («tunc incipiunt matutinos hymnos dicere»). La acestea din urmă se găsea însă de față și episcopul, care, înspre zilele de duminică, venea în biserică îndată ce cânta primul cocoș ; în aceste zile episcopul citea el însuși o pericopă a Evangheliei, privitoare la învierea Domnului. Rugăciunile începute în acest chip înainte de cântatul cocoșilor și continuate până la ziuă («ex ea hora usque in luce»), adică ceea ce numim Miezonoptică și Utrenie, mergeau deci în continuare una după alta, așa cum se săvârșesc până astăzi. După mărturiile lui Ioan Casian, aceeași practică se obișnuia și în bisericile Egiptului [81].

Toată această slujbă având loc după miezul nopții, adică în a doua jumătate a ei, era considerată ca o rugăciune a dimineții. Lucrul apare firesc, deoarece această parte a nopții este înclinată spre dimineață, așa precum se găsește considerată situația și de către *Constituțiile Apostolice* (cartea VIII, 34), care recomandă rugăciunile «la cântatul cocoșilor, pentru că acest ceas vestește sosirea zilei, spre a face lucrurile luminii». De aceea, până astăzi Miezonoptica împreună cu Utrenia, în care se include și Ora întâi, reprezintă în cadrul serviciului bisericesc în cursul zilei ciclul slujbelor dimineții. Oficierea lor în timpul nopții a rămas însă numai o practică mânăstirească, în timp ce în bisericile de mir (parohii) ele sunt săvârșite dimineața, după răsăritul soarelui. Oficierea Utreniei în timpul nopții se obișnuiește în parohii numai cu ocazia privegherilor, îndeosebi spre sărbătoarea hramului bisericii, dar în prima, iar nu în a doua jumătate a nopții. Serviciul Utreniei se găsește astfel atras spre Vecernie, Miezonoptica fiind omisă, precum deja am menționat cu altă ocazie. Utrenia se mai menține, de asemenea, ca un oficiu legat de noapte, dar tot în prima parte a ei, la serviciul deniilor din Postul Mare sau al Păresimilor. Ca serviciu pur al dimineții se practică însă în noaptea Paștilor, care reprezintă în istoria cultului creștin priveghèrea clasică, originea și primul model din care s-a inspirat oficiul privegherii la celelalte sărbători.

b. **Vechea schemă a oficiului și motivele ei de inspirație.** Pentru motive atât din ordinea naturală, cât și din cea supranaturală, instituirea unui serviciu de rugăciuni în faptul dimineții s-a impus în chip firesc Bisericii, pe de o parte, ca jertfă «de mulțumire Celui ce aduce lumina și Celui ce a risipit întunericul înșelăciunii și ne-a dat lumina dreptei credințe» [82], iar pe de alta, ca cereri de har și ajutor în legătură cu activitatea ce trebuie reluată în ziua care începe. Ivirea zorilor sau a primelor semne ale răsăritului soarelui, care, topind întunericul, revarsă speranța și bucuria în spirite, a apărut în fața conștiinței creștine ca o parabolă sugestivă a bucuriei dăruite lumii prin venirea Mântuitorului, numit în textele biblice și în imnele bisericești «Soarele dreptății» (Mal. 4, 2) și «Răsăritul cel de sus» (troparul Nașterii). Hristos, Soarele cel veșnic, «Soarele cel mai înainte de soare» (icosul din canonul Paștilor) a răsărit lumii o dată cu nașterea Sa în peștera Betleemului. Învierea Sa, așa precum cântă Biserica în canonul Paștilor, este, de asemenea, considerată ca un nou răsărit, după ce «a apus oarecând în mormânt», El, «Lumina cea fără de ani, din mormânt trupește tuturor a strălucit» (peasna VII, troparul 4), «Hristos de voie pentru toți S-a jertfit... și iarăși frumos din mormânt Soarele dreptății nouă ne-a strălucit» (peasna IV, troparul 3). Faptul că atât nașterea cât și învierea Mântuitorului s-au petrecut noaptea, înainte de ziuă, a fost considerat astfel ca un motiv în plus de ordin istoric, pe lângă cel simbolic, pentru care serviciul Utreniei a fost rânduit la momentul corespunzător din noapte. «Este cu cale, zicea în legătură cu acest subiect Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, a se face noaptea închipuirea nașterii și arătării Mântuitorului cea după trup, de vreme ce noaptea S-a născut» [83]. Pe de altă parte, Sfântul Ciprian sublinia că «trebuie să ne rugăm și dimineața, pentru că prin rugăciunea de dimineață se pomenește Învierea Domnului» [84].

De aceea, Utrenia se referă la ivirea și răspândirea creștinismului, adică la acea epocă din istoria misterului creștin, schițată de Sfântul Apostol Pavel în proza ritmată din I Timotei 3, 16 : «Mare este Taina creștinătății : Dumnezeu S-a arătat în trup, a fost adeverit de Duhul, a fost văzut de îngeri, a fost propovăduit popoarelor, lumea a crezut în El...». Într-o formulă generală, se poate spune deci că Utrenia închipuiește «începutul și raza creștinismului» [85], nu numai sub forma venirii efective sau a întrupării istorice a Mântuitorului, ci și în faza răspândirii Evangheliei Lui în lume. De această semnificație simbolică se vede adânc inspirat întregul oficiu al Utreniei. În cea mai mare parte însă ea este afirmată îndeosebi în imnele din rolul stranelor ; faptul nașterii și învierii Domnului, precum și răspândirea credinței creștine prin eroii ei (apostoli, martiri, mărturisitori și sfinți) sunt celebrate într-un ton de biruință prin numeroase genuri ale imnografiei creștine (tropare și prochimene-tropare, binecuvântări ale învierii, antifoane, canoane, luminânde sau exapostilarii, laude și voscresne sau stihuri ale învierii etc.), care împodobesc serviciul Utreniei mai mult decât al oricărei alte laude bisericești.

---

[81] Ioan Cassian, *op. cit.*, cart. III, cap. 5 și 6.

[82] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 299 (trad. rom., p. 197).

[83] *Ibidem*, cap. 309 (trad. rom., p. 205).

[84] Sf. Ciprian, *op. cit.*, col. 559.

[85] Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 422.

Oficiul liturghisitorilor în rânduiala Utreniei, așa cum se afla întocmită aceasta spre finele epocii primare din istoria Bisericii, se găsește consemnat sub formă schematică în cartea VIII, 38 și 39 din *Constituțiile Apostolice*. După psalmul dimineții (ψαλμὸς ὀρθρινός, în *Constituțiile Apostolice*, II 59), diaconul rostea o ectenie pentru catehumeni, energumeni, pentru candidații la botez și penitenți, care erau apoi concediați. Urma îndată ectenia diaconului pentru credincioși (cei botezați), la finele căreia episcopul rostea rugăciunea de mulțumire a dimineții (εὐχαριστία ὀρθρινή) ; iar adresându-se către «Dumnezeul duhurilor (Num. 16, 22) și a tot trupul..., Cel ce a dat soarele spre stăpânirea zilei, luna și stelele spre stăpânirea nopții», el cerea : «Însuți și acum caută spre noi cu ochi binevoitori și primește mulțumirile noastre de dimineață și ne miluiește... Tu cel veșnic și nemuritor, Care prin Hristos ne-ai dăruit ființă și tot prin El ne-ai dăruit și fericirea, Însuți și acum ne învrednicește prin El și de viața veșnică» (cap. 38). Diaconul invita după aceea pe cei prezenți să-și plece capetele, pentru ca episcopul să le citească rugăciunea pentru punerea mâinilor de dimineață (χειροθεσία ὀρθρινή), paza și păstrarea lor «în pietate și dreptate». Acum adunarea înceta, fiecare putând să plece după ce diaconul anunța «ieșiți în pace» (cap. 39). Este probabil că înainte de aceasta se cânta doxologia cea mare («Mărire întru cei de sus lui Dumnezeu...»), care se găsește consemnată în cartea VII, 47 a aceleiași colecții bisericești, imn pe care Sfântul Atanasie cel Mare îl recomandă să fie cântat dimineața, afară de Psalmul 62 ș. a.[86]. S-ar putea spune că, în principiu, această schemă se găsește în concordanță cu însemnările Aetheriei despre serviciul dimineții la Ierusalim, în a doua jumătate a veacului al IV-lea.

În această perioadă încă fluidă a cultului creștin, nu domnea pretutindeni o uniformitate absolută, dusă până la amănunte, în serviciul laudelor bisericești ; dar, precum rezultă din mărturiile Sfântului Vasile cel Mare[87] și ale lui Ioan Casian[88], afară de Psalmul 62 se mai citeau la serviciul de dimineață și Psalmii 50 și 79. Rânduiala din *Constituțiile Apostolice* nu se oprește însă asupra acestor amănunte, ea fiind preocupată în special de rolul liturghisitorilor, așa precum am remarcat în legătură cu Vecernia.

c. **Principiile generale ale planului actual al oficiului.** Planul aplicat în forma dezvoltată de astăzi a Utreniei este condus în liniile lui generale de aceleași principii ca și cel al Vecerniei. Multe din considerațiile făcute în studiul nostru privitor la aceasta din urmă fiind deci valabile și în cazul Utreniei, nu ne vom mai opri asupra lor în capitolul de față. Negreșit, elementele care alcătuiesc conținutul planului Utreniei au fost alese și rânduite în concordanță cu semnificația de la baza acestei laude bisericești. Variantele impuse acestui cuprins, pentru adaptarea oficiului la calendarul anului liturgic, au dat naștere în practică la grade diferite de solemnitate în săvârșirea lui. În consecință, se deosebesc :

a) Utrenia de toate zilele, adică din zilele din cursul săptămânii în care nu se întâmplă să fie vreo sărbătoare ;

b) Utrenia duminicii, pe care, prin analogie cu Vecernia mare, am putea-o numi Utrenia mare ; ca o altă formă a acesteia poate fi considerată :

c) Utrenia oficiată în bisericile mânăstirești la privegherea de noapte și în legătură cu diferite sărbători.

Ultimele două variante ale oficiului Utreniei sunt, am putea spune, aproape identice. Deosebirea dintre ele nu are decât însemnătatea unei simple nuanțe, marcată, precum vom vedea, pe de o parte, prin omiterea începutului obișnuit al Utreniei, când ea este oficiată la priveghere, iar pe de altă parte, prin înlocuirea, în aceste ocazii, a anumitor imne ale duminicii cu altele, potrivite cu caracterul sărbătorii.

La baza tuturor acestor variante ale oficiului stă de fapt rânduiala Utreniei din zilele de rând ale săptămânii, care, în comparație cu celelalte, se caracterizează în cea mai mare parte printr-o imnologie simplificată nu numai cantitativ, ci și în solemnitatea executării ei, deoarece multe din compozițiile cântate la Utrenia mare sunt numai citite la cea de toate zilele, ca de exemplu : canoanele, laudele și doxologia mare. Chiar pentru cele intonate se folosește la Utrenia de toate zilele un tact muzical mai grăbit (irmologic).

Caracteristica Utreniei din diferitele ocazii și anumite aspecte ale semnificației fundamentale stând în legătură cu imnologia vor face obiectul capitolului referitor la «Serviciul stranei explicat». Ca atare, în conformitate cu scopul ce ne-am propus, aici nu vom urmări oficiul Utreniei decât în rânduiala sa schematică, oprindu-ne din când în când asupra anumitor părți din rolul stranei numai în măsura în care se găsesc într-o strânsă legătură de completare a sensului cu partea liturghisitorilor sfințiți.

Despre rolul preotului se poate spune că, în principiu, el constă în cea mai mare parte din ectenii mici, ale căror ecfonise vin ca o încoronare a părților executate la strană. Ca atare, aceste ecfonise sunt compuse fiecare în sensul temei sau ideii principale pe care se găsește brodat grupul de rugăciuni sau de cântări cărora le urmează ecteniile respective. Așa, de exemplu, ectenia după «Binecuvântările învierii» se încheie cu ecfonisul : «Că s-a binecuvântat numele Tău și s-a preaslăvit împărăția Ta...» ș.a.m.d.

---

[86] *De Virginitate*, atribuită Sf. Atanasie cel Mare, P. L., XXVIII, col. 265.

[87] Sf. Vasile cel Mare, *Epistola 207 către clericii din Neocezareea*, n. 3 P. G., XXXII, col. 764.

[88] *Op. cit.*, cart. III, cap. 6.

În stadiul ei actual, se pot distinge trei părți în rânduiala Utreniei. Cea dintâi dintre acestea are, propriu-vorbind, caracterul unui proimion sau introducere, care nu constituie un element absolut esențial al oficiului, putând să lipsească în anumite ocazii, precum deja am menționat. Această primă parte se săvârșește în continuarea Miezonopticii. După ecfonisul ecteniei de la finele acesteia din urmă, preotul intră în altar și, deschizând perdeaua sfintelor uși, ia cădelnița și stând înaintea Sfintei Mese cu fața spre răsărit și cu capul acoperit începe oficiul Utreniei, rostind formula «Binecuvântat este Dumnezeul nostru...».

Săvârșirea serviciului divin constituie o atribuție exclusivă a preoției. Fără îndoială, credincioșii se alătură sau se unesc și ei la oficiile bisericești, dar în acest chip ei participă numai sau conlucrează ; cel ce le aduce sau le înfățișează Domnului și susține înaintea Lui rugăciunile comunității este preotul. De aceea, oficiul divin public se începe numai cu binecuvântarea preotului, «care închipuiește pe Hristos, de la Care are preoția»[89] și de asemenea tot el este cel căruia i se cuvine să-l încheie. În practica bisericească se face totuși o excepție în legătură cu Miezonoptica, îngăduindu-ne ca, în lipsa preotului, rugăciunile ei să poată începe după ce cineva din cei de față a rostit : «Pentru rugăciunile Sfinților Părinților noștri, Doamne Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru, miluiește-ne pe noi»[90]. Nu este greu de observat însă că serviciul Miezonopticii se mărginește în cea mai mare parte la rugăciuni ce se rostesc la strană, preotul găsindu-se astfel încadrat el însuși în regula obștească a pietății, fără să aibă un rol pronunțat de mijlocitor sau de îndeplinit acțiuni liturgice, prin care să reprezinte simbolic pe Mântuitorul în vreunul din momentele operei Sale. Ceea ce primează deci în serviciul de la miezul nopții este caracterul său de exercițiu de devoțiune pentru cei îndeosebi râvnitori. De aceea, s-a găsit cu cale că este cazul să se facă pogorământ, rugăciunile din această vreme putând să înceapă în chipul amintit, când se întâmplă să nu poată fi de față un preot la o astfel de oră sau între schimnicii care trăiesc retrași departe de obștea mânăstirii. În acest caz, ei se îndreaptă către Mântuitorul și-I invocă binecuvântarea, pentru rugăciunile Sfinților Părinți, «între care se înnumără arhierei și preoți»[91]. O astfel de regulă, având la bază comuniunea dintre cele două părți ale Bisericii sau comuniunea cu sfinții, nu contrazice principiul stabilit în general pentru începerea oricărui oficiu bisericesc prin binecuvântarea preotului.

d. **Proimion.** Pentru motivele expuse, această din urmă regulă este aplicabilă nu numai în cazul Miezonopticii, ci și la toate acele oficii «ce se lucrează fără epitrahil, câte sunt obișnuite la mânăstiri a le face preoții, la Miezonoptică, la Ceasuri și la Pavecerniță»[92]. Utrenia însă, ca și Vecernia, implicând un pronunțat rol de solitor al preotului și ceremonii în care el reprezintă pe Mântuitorul, oficiul lor trebuie să fie săvârșit de preot și să înceapă prin binecuvântarea dată de dânsul. Orice oficiu public este deschis astfel printr-o formulă corespunzătoare, rostită de preot spre lauda lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă și «Binecuvântat este Dumnezeul nostru...», căci verbul «a binecuvânta», întrebuințat în limbajul liturgic la adresa lui Dumnezeu, are înțelesul de a lăuda, a slăvi, ca de altfel și în textele biblice (Luca 1, 64, 68 ; 2, 28 ; Iacov 3, 9 ; I Petru 1, 3 ; Rom. 1, 25 ; 9, 5 ; I Cor. 14, 16 ; II Cor. 1, 3 ; 11, 31 ; Efes. 1, 3 ; Apoc. 4, 12, 13 ; 7, 12 etc.)[93]. «Ca slujitor al lui Dumnezeu» (II Cor. 6, 4), ca unul ce prin hirotonie este pus de Hristos însuși «în slujba Sa» (I Tim. 1, 12), se cuvine ca, la începutul oricărui serviciu divin, preotul mai întâi să binecuvinteze, adică să laude sau să slăvească pe Dumnezeu, adică pe Tatăl și pe Fiul și pe Duhul Său cel Sfânt.

O dată cu rostirea formulei de binecuvântare pentru deschiderea oficiului Utreniei, preotul începe cădirea mare întocmai ca la Vecernie, iar strana urmează în acest timp rânduiala rugăciunilor înscrisă în *Orologiu*. În recitarea acestora, trebuie să se respecte însă un anumit ritm, potrivind ca citețul să termine «Tatăl nostru» atunci când preotul s-a înapoiat cu căditul din nartică în mijlocul naosului, pentru ca să rostească aci ecfonisul «Că a Ta este împărăția...». El subliniază lauda din această doxologie cădind spre răsărit de trei ori, adică de fiecare dată când pronunță numele persoanelor Sfintei Treimi. Continuând apoi cădirea până în altar, unde o termină, preotul așteaptă înaintea Sfintei Mese până ce s-a încheiat la strană recitarea troparelor din *Orologiu*. Rostește apoi ectenia «Miluiește-ne pe noi, Dumnezeule, după mare mila Ta...», în care se fac rugăciuni pentru căpetenia bisericească și cea civilă, cădind de trei ori la rostirea fiecărui alineat, afară de ecfonis.

Înălțarea primelor rugăciuni de dimineață, în Biserica creștină, răspunde perfect îndemnului Sfântului Apostol Pavel din prima sa Epistolă către Timotei 2, 1—2 : «...Mai întâi de toate să faceți rugăciuni, cereri, mijlociri și mulțumiri pentru toți oamenii : pentru conducători și pentru toți cei ce sunt în dregătorii, ca să ducem viață liniștită și netulburată, în toată cuviosia și curăția».

---

[89] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 304 (trad. rom., p. 199).

[90] *Ibidem*, cap. 305.

[91] *Ibidem*.

---

[92] Idem, *Răspunsuri la întrebările unui arhiereu*, cap. 17 (trad. rom., p. 316).

[93] A se vedea sensurile cuvintelor εὐλογέω, εὐλογιτὸς și εὐλογία în Vechiul și Noul Testament la Erchard Kittel (în colaborare), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. II, p. 751—763.

Cu ecfonisul «Că milostiv și iubitor de oameni Dumnezeu ești...» al acestei ectenii se încheie prima parte a Utreniei, care este un fel de exordiu, comun Utreniei din zilele obișnuite de peste săptămână, celei din zilele de duminică și din sărbători fără priveghere. Această parte de la începutul Utreniei se omite însă la priveghere.

e. **Cele 12 rugăciuni și serviciul imediat următor.** Adevăratul oficiu al Utreniei, sau Utrenia propriu-zisă, începe abia acum, cu a doua parte a ei, pentru care strana cere binecuvântarea specială a preotului: «Întru numele Domnului binecuvintează, părinte». Preotul începe îndată serviciul părții a doua, prin intonarea solemnă a doxologiei «Slavă Sfintei și celei de o ființă și făcătoarei de viață și nedespărțitei Treimi, totdeauna, acum și pururea...», cădind în același timp de trei ori în chipul crucii, înaintea sfintei mese, «întru slava Sfintei Treimi»[94]. La priveghere, Utrenia începe de-a dreptul prin această binecuvântare, pe care preotul o dă îndată după formula «Binecuvântarea Domnului... cu al Său har...», de la finele Litiei.

Ca răspuns, la strană se rostește, «cu evlavie și cu frica lui Dumnezeu»[95], cântarea care a răsunat prin graiul îngerilor la nașterea Mântuitorului: «Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, între oameni bunăvoire». Semnificația oficiului Utreniei apare astfel dintru început exprimată lămurit, prin însăși această doxologie îngerească.

În timp ce la strană se continuă citirea celor șapte psalmi ai Utreniei, după rânduiala din *Orologiu*, preotul își descoperă capul și începe citirea în taină a celor 12 rugăciuni din *Liturghier*, a căror urzeală se desfășoară în general în spiritul acelorași dispoziții sufletești din psalmii Utreniei. Făcându-se ecoul simțirii religioase și al dorințelor comunității, exprimate în lectura acestor psalmi, preotul este în același timp și solitorul ei, «aducând rugăciunile de dimineață prin sine lui Dumnezeu, căci prin preoție se săvârșesc toate»[96]. Se cuvine deci ca, la înălțarea acestor rugăciuni, preotul să se afle în condițiile unei depline concentrări sufletești, pătrunzându-se adânc de sensul fiecăruia din motivele evhologice pe care le parcurge cu ochii și cu mintea. El se roagă pentru toți cei ce se află prezenți în biserică la rugăciunile de dimineață, precum și pentru toți credincioșii care la acea vreme se găsesc în orice parte a pământului cu diferite îndeletniciri (rugăciunea V). Lăudând pe Dumnezeu și mulțumindu-I pentru că ne-a îngăduit să gustăm din odihna nopții și ne-a ajutat să ne trezim pentru rugăciune, el se roagă ca Dumnezeu să-și aducă aminte de fiecare și de toți laolaltă, fiindu-le ajutor și sprijinitor pentru sfărâmarea împotrivitorilor văzuți și nevăzuți. Apelează totodată la binecuvântarea și harul divin, pentru ca, prin luminarea ochilor minții și curăția inimii, să ajungă fiecare a se feri de păcat și a conlucra la mântuirea lui. Făcând apoi mărturisiri de pocăință și cereri de iertare pentru întreaga comunitate, se roagă pentru primirea rugăciunilor înălțate și ca pe toți să-i arate «fii ai luminii și ai zilei», adică ai lui Hristos, pe care trebuie să-L aibă în inimi[97], răsplătindu-i cu darurile bunătăților Sale. Ca și la Vecernie, ultima din aceste rugăciuni se înfățișează ca o sinteză a conținutului celorlalte 11 dinaintea ei: «Lăudăm, cântăm, binecuvântăm și mulțumim Ție, Dumnezeul părinților noștri, că ai depărtat umbra nopții și iarăși ne-ai arătat lumina zilei. Ci rugăm bunătatea Ta: milostiv fii față de păcatele noastre și primește rugăciunea noastră întru mare milostivirea Ta, că la Tine scăpăm, Dumnezeul cel milostiv și atotputernic. Strălucește întru inimile noastre soarele cel adevărat al dreptății Tale; luminează mintea noastră și simțirile toate le păzește, ca, umblând în zi cu bună-cuviință pe calea poruncilor Tale, să ajungem la viața veșnică, pentru că la Tine este izvorul vieții, și să ne învrednicim a fi întru desfătarea luminii Tale celei neapropiate. Că Tu ești Dumnezeul nostru și Ție mărire înălțăm: Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor».

Însemnările din *Liturghier* și din *Orologiu* recomandă ca citirea acestor rugăciuni să înceapă abia după ce s-a rostit «Slavă... Și acum...» la finele celui de-al treilea psalm al Utreniei, când preotul trebuie să iasă din altar în fața sfintelor uși. După obiceiul practicat însă îndeobște și consemnat în unele manuale, preotul începe să le citească fiind încă în altar, o dată cu citirea primilor psalmi, continuându-le apoi afară din altar, după al treilea psalm. Această rânduială se găsește pe de o parte în concordanță cu rolul preotului de susținător al cererilor și rugăciunilor comunității, iar pe de alta îi lasă răgazul necesar unei rugăciuni în spirit de reculegere.

Ținând cont de semnificația Utreniei, preotul nu apare de la început în fața ușilor împărătești, ci în cursul citirii psalmilor, amintind astfel timpul în care a fost așteptată venirea lui Mesia, Lumina care a fost descoperită neamurilor la plinirea vremii. Caracterul sacerdotal al acestor rugăciuni este subliniat în chip particular în unele părți prin faptul că preotul le înalță fiind înveșmântat nu numai în epitrahil, cum este practica cea mai răspândită, ci și în felon[98].

Precum se constată din manuscrisele dintre veacurile al X-lea — al XI-lea și al XIII-lea — al XIV-lea, nici numărul acestor rugăciuni, care a variat între 1 și 14, nici ordinea, nici locul așezării lor în rânduiala Utreniei nu au fost întotdeauna și pretutindeni absolut la fel cu cel de astăzi[99]. Numărul de 12 rugăciuni pare să fi fost indicat de numărul orei 12, cu care se încheie noaptea, în clipa în care se arată soarele, în sistemul împărţirii în 12 ore a timpului de la un apus la un răsărit de soare.

---

[94] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 309.

[95] *Orologiu.*

[96] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 309.

[97] Sf. Ciprian, *De oratione*, 25.

[98] Vezi însemnările de tipic de la începutul *Liturghierului*, ed. București, 1902, 1950 etc., cu privire la Utrenie.

[99] Vezi textul și schema diferitelor manuscrise la Ambrozios Stavrinos, *op. cit.*, p. 85—102.

În Duminica Paştilor şi în zilele Săptămânii Luminate, cele 12 rugăciuni ale Utreniei nu se mai citesc, rânduiala ei fiind întocmită în întregime pentru aceste ocazii în scopul special de a vesti şi a sărbători marea minune a învierii Domnului şi de a exprima accentele de adâncă bucurie ale creştinătăţii. În restul anului, odată terminată citirea celor şase psalmi la strană şi a rugăciunilor Utreniei, preotul îşi acoperă capul şi, în locul în care se găseşte în faţa sfintelor uşi, unifică şi sistematizează rugăciunea comunităţii prin rostirea ecteniei mari, la care credincioşii participă prin răspunsul «Doamne miluieşte». Dispoziţia lor sufletească se găseşte pregătită în acest scop prin lectura psalmilor, care propriu-zis nu sunt rugăciuni directe, ci, în cea mai mare parte, cugetări şi reflecţii religioase, mărturisiri şi dorinţe exprimate sub forma personală sau individuală. Prin ectenie se afirmă precis spiritul comunitar, care formează caracterul specific al cultului divin public creştin.

Mai departe, oficiul decurge în nota simbolismului caracteristic Utreniei. O astfel de notă este marcată prin însuşi aparatul extern al serviciului, căci deja în timpul ecteniei mari, precum subliniază Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, se aprind toate făcliile, pentru a aminti slava lui Dumnezeu, care a strălucit peste păstori, când li s-a arătat îngerul vestindu-le Naşterea Domnului[100] (Luca 2, 9). La acest eveniment se referă troparul-prochimen «Dumnezeu este Domnul şi S-a arătat nouă, binecuvântat este Cel ce vine întru numele Domnului» (Ps. 117, 26, 27), pe care încep să-l cânte stranele îndată după ce preotul a rostit ecfonisul ecteniei mari şi a intrat în altar. Urmând regulile din *Tipic*, stranele continuă să intoneze celelalte tropare, prin care se preamăreşte evenimentul serbat în legătură cu opera divină pentru mântuirea omului prin Iisus Hristos, sau faptele persoanelor sfinte, ca roade ale venirii lui Hristos în lume. În acest timp preotul face pregătirile cuvenite pentru îmbrăcarea tuturor veşmintelor liturgice, în vederea lucrărilor Proscomidiei, dacă după Utrenie va urma Liturghia.

La strane se continuă citirea *catismelor* din *Psaltire*, împreună cu *sedelnele* respective, preotul rostind printre ele ecteniile mici din *Liturghier* (prima cu ecfonisul «Că a Ta este stăpânirea...», iar a doua cu ecfonisul «Că Dumnezeu bun şi iubitor de oameni eşti...»), dacă este sâmbătă ori sărbătoare, «înainte» ori «după serbare» ; în celelalte zile obişnuite din cursul săptămânii, aceste ectenii nu se zic. Perdeaua uşilor împărăteşti stă închisă în timpul citirilor din *Psaltire*, începând anume după cântarea troparelor de la «Dumnezeu este Domnul...».

În zilele obişnuite de peste săptămână, partea a doua din slujba Utreniei se încheie cu Psalmul 50 («Miluieşte-mă, Dumnezeule, după mare mila Ta...»). În zilele de sărbătoare însă ea este mai bogată. Astfel, duminica, după ectenia de la sfârşitul ultimei catisme, urmează la strană *Binecuvântările învierii*, tropare precedate de stihul 12 al Psalmului 118

---

[100] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 309.

(«Binecuvântat eşti, Doamne...»), în care se descriu împrejurările şi se amintesc personajele menţionate de Sfintele Evanghelii în legătură cu Învierea Domnului. În timpul cântării acestor imne, preotul face cădire mare, închipuind în acest fel şi aromatele pe care le aduceau cu ele mironosiţele spre a completa ungerea trupului Domnului. La sărbătorile cu polieleu, cădirea mare începe odată cu *mărimurile*, preotul fiind îmbrăcat şi cu felonul, dacă Utrenia se săvârşeşte în cadrul privegherii de noapte. În unele părţi, dar mai ales în bisericile din mânăstiri, solemnitatea Utreniei de la priveghere este accentuată în acest moment prin scoaterea icoanei sărbătorii pe analog, în mijlocul bisericii. Anume, la începutul «mărimurilor», preotul îmbrăcat în felon şi precedat de diacon cu cădelniţa, iar afară din altar şi de purtătorul de sfeşnic, iese prin uşile împărăteşti, purtând icoana pe care o aşază pe analog ; după ce o cădeşte împrejur, face apoi cădirea mare începând din altar.

f. **Prochimenul şi Evanghelia învierii.** Când s-au încheiat «binecuvântările» şi «mărimurile», diaconul sau preotul rosteşte ectenia mică, cu ecfonisul «Că s-a binecuvântat numele Tău...», după care se începe la strane cântarea antifoanelor respective. La sfârşitul acestora, preotul sau diaconul, deschizând sfintele uşi, rosteşte «Înţelepciune, să luăm aminte !», pentru ca la strane să se răspundă cu intonarea *prochimenului*. Potrivit principiului aplicat la Vecernie în legătură cu acest stih, trebuie să ne aşteptăm la o lectură biblică. Într-adevăr, în zilele de duminică şi sărbători se citeşte aşa-numita *Evanghelie a Utreniei*. Duminica, ea este una din cele 11 pericope desemnate sub numele de «Evanghelii ale învierii», pentru că ele istorisesc învierea Mântuitorului sau una din arătările Lui după înviere[101]. Introducerea în vederea lecturii Evangheliei Utreniei este pregătită printr-o serie de formule. În primul rând, după ce s-a încheiat la strană cântarea prochimenului, preotul sau diaconul dă îndemnul «Domnului să ne rugăm», iar după răspunsul credincioşilor preotul intonează ecfonisul «Că sfânt eşti, Dumnezeul nostru, şi întru sfinţi Te odihneşti...». Stranele, la rândul lor, se asociază la pregătirea dispoziţiei sufleteşti a credincioşilor în vederea ascultării Sfintei Evanghelii, cântând : «Toată suflarea să laude pe Domnul...», pe Domnul Hristos, Soarele dreptăţii, Cel ce iarăşi frumos ne-a strălucit din mormânt. Diaconul ori, în lipsa lui, preotul stăruieşte din nou asupra stării de suflet cu care se cuvine să întâmpinăm vestea cea bună, stare de suflet pe care trebuie s-o cerem în har de la Domnul. De aceea îndeamnă : «Și pentru ca să ne învrednicim noi» (să fim învredniciți, adică să fim socotiți vrednici) «a asculta Sfânta Evanghelie, pe Domnul Dumnezeu să-L rugăm». Pentru că ascultarea Sfintei Evanghelii face necesară încordarea sau concentrarea întregii noastre ființe, diaconul ori preotul adaugă : «Înțelepciune ! Drepți să ascultăm Sfânta Evanghelie !», preotul dorind, urând sau, mai bine-zis, cerând «Pace tuturor» sufletelor, în aceste clipe. Abia acum, după această stăruitoare pregătire, se anunță locul sau autorul din care este aleasă pericopa respectivă : «Citire din Sfânta Evanghelie de la...» (numele evanghelistului). După intonarea doxologiei mici, cu care poporul întâmpină acest anunț, preotul citește textul pericopei evanghelice, iar la sfârșit stranele dau slavă lui Dumnezeu prin aceeași formulă doxologică, pentru mărirea arătată de El prin înviere.

---

[101] Cele 11 pericope ale învierii, extrase din textul Evangheliilor şi grupate în ordinea succesiunii lor, se află aşezate în partea de la finele Evangheliarului. Citirea lor urmează şi se reia succesiv în cursul anului liturgic, în ordinea duminicilor, care decurg de la Duminica Tuturor Sfinţilor, afară de cele şapte duminici din timpul Penticostarului (Cincizecimii), când este întocmită o altă ordine pentru citirea lor. Cf. Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 549.

Ca și ritualul vohodului de la Vecernie, citirea Evangheliei învierii constituie un adevărat episod înăuntrul Utreniei de duminică. Evanghelia din această zi formează, am putea spune, nucleul în jurul căruia se găsesc coordonate toate ceremoniile (acțiuni, imne și ectenii) ce urmează până la *catavasii*. Rânduiala acestora este inspirată de preocuparea de a simboliza unele amănunte în legătură cu actul istoric al învierii Domnului, precum și dispoziția pe care ea a determinat-o în sufletele creștine. Astfel, se cuvine să remarcăm în primul rând că Evanghelia Utreniei este citită de către preot, iar nu de diacon, cum se obișnuiește la Liturghie ; trebuie să adăugăm, de asemenea, că în timpul lecturii ei preotul nu stă cu fața spre credincioși, între ușile împărătești, ca la Liturghie și la Utrenia din zilele de sărbătoare, ci pe latura de miazănoapte a Sfintei Mese. Citind dinăuntrul altarului Evanghelia Utreniei din duminici, preotul amintește în acest chip că învierea Mântuitorului nu s-a petrecut în fața lumii, ci înainte de zori, deci încă noapte fiind. Pe de altă parte, stând pe latura de miazănoapte a Sfintei Mese, el închipuiește pe îngerul pe care femeile mironosițe l-au văzut șezând în dreapta mormântului (Marcu 16, 5) și vestindu-le învierea, căci Sfânta Masă simbolizează între altele și mormântul în care a fost pus și din care apoi a înviat Domnul[102]. Numai în Duminica Paștilor, când Utrenia se săvârșește noaptea, având o semnificație, rânduială și solemnitate cu totul aparte, Evanghelia ei se citește nu numai afară din altar, ci afară din sfântul locaș, în fața lui și în mijlocul credincioșilor, amintind astfel întreaga mișcare produsă între Apostoli și ucenici de vestea învierii Domnului, care a umplut de bucurie inimile tuturor credincioșilor.

---

[102] Sf. Gherman I al Constantinopolului, *Expunere despre biserică și studiu mistic despre Liturghie*, P. G., XCVIII, col. 388 C și Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre târnosirea sfintei biserici*, cap. 132 (în trad. rom. *op. cit.*, p. 122).

Rânduiala Utreniei din duminici stăruie sub diferite forme asupra simbolizării învierii Domnului, așa cum este în primul rând prin cântarea «Învierea lui Hristos văzând, să ne închinăm Sfântului Domnului Iisus...» ; acest imn, deși se poate intona și la strană, de regulă este totuși executat de preot în altar, întrucât el continuă astfel rolul îngerului în vestirea acestei mărite minuni, prin care s-a arătat puterea dumnezeiască a Mântuitorului. Evangheliile învierii relatează deci un fapt legat strict de persoana Mântuitorului, a Cărei reprezentare în serviciul divin public aparține numai preoției, adică arhiereului și preotului. Ca atare, aceste Evanghelii nu pot fi citite de către diacon, întrucât, precum vom vedea îndată, în ceremoniile ce se desfășoară după citirea Sfintei Evanghelii preotul apare în rolul Mântuitorului, Care iese din mormânt. Pericopele evanghelice de la Liturghie și de la Utrenia sărbătorilor expun în general învățăturile și actele din activitatea publică a Mântuitorului, pe care le-au propovăduit după El Apostolii, ucenicii, misionarii și clericii de toate gradele. De aceea, Evangheliile de la Liturghia și Utrenia din orice sărbătoare de sfinți sau praznice le poate citi diaconul, cu binecuvântarea arhiereului sau a preotului. Întrucât predica și în general activitatea Mântuitorului au avut un caracter public, pericopele evanghelice din ultimul gen se citesc în fața poporului, adică dintre sfintele uși.

Sub impresia minunii vestite prin Evanghelia învierii ori a faptelor și învățăturilor dumnezeiești din pericopele de la Utrenia sărbătorilor mari, sufletul credincios este pătruns de un adânc sentiment de smerenie în fața nemărginitei puteri și înțelepciuni a Fiului lui Dumnezeu, sentiment care se traduce prin recitarea la strană a Psalmului 50 («Miluiește-mă, Dumnezeule, după mare mila Ta...») ; duminica, aceasta constituie în același timp și o pregătire sufletească a credincioșilor, spre a întâmpina cu inima curată pe Mântuitorul înviat. Într-adevăr, preotul, acoperindu-și capul în acest timp, ia în mâini Sfânta Carte și ținând-o la piept, când aude pasajul «că iată adevărul ai iubit» din Psalmul 50, iese cu ea prin sfintele uși, precedat de aci înainte de purtătorul de sfeșnic și, ajungând în mijlocul naosului, o așază pe analog. În acest chip, el reprezintă și ne arată pe Hristos, Soarele dreptății, «Cel ce iarăși frumos din mormânt nouă ne-a răsărit». «Preotul iese ca din mormânt din înfricoșătorul jertfelnic și de la mormântul Sfintei Mese», zice Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, «ținând ca un înger Evanghelia și arătând pe Hristos, pe care L-a propovăduit»[103]. Este natural deci ca preotul să îndeplinească personal tot ceea ce stă în legătură cu reprezentarea persoanei și a activității Mântuitorului și, în consecință, și citirea Evangheliei Utreniei. Ceremonia așezării ei pe analog, duminica, nu poate fi considerată un vohod propriu-zis, întrucât ea este de fapt scoaterea Sfintei Evnaghelii, care închipuiește pe Mântuitorul înviat, spre a fi sărutat de credincioși. Exemplul evlaviei îl dă în primul rând preotul, care, după ce a așezat Sfânta Carte pe analog, face două închinăciuni, o sărută, iar după a treia închinăciune se înapoiază în altar tot prin ușile împărătești, pe care le închide.

---

[103] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 336.

La praznice și sărbători de sfinți, Evanghelia Utreniei se citește între sfintele uși ; ea este aleasă dintre pericopele al căror conținut se referă la evenimentul sărbătorii sau al căror înțeles vine în vreun fel oarecare în legătură cu viața și virtuțile sfinților serbați. Când aceste sărbători nu cad duminica, Evanghelia este așezată îndată pe Sfânta Masă, după citirea pericopei respective, închizându-se apoi sfintele uși [104].

Părțile ce cad în rolul stranei îndată după pericopa duminicală a Evangheliei sunt pătrunse de sentimentul trezit de faptul învierii relatat prin citirea ei. Impresia adâncă produsă de minunea prin care Mântuitorul și-a arătat în chip strălucit desăvârșita Sa putere dumnezeiască trezește în conștiința creștină mai întâi speranța pentru curățirea sufletelor de mulțimea greșelilor și o îndeamnă să-și exprime bucuria că, prin înviere, Domnul ne-a dăruit mila Sa cea bogată și viața veșnică. Acesta este sensul care vibrează în scurtele imne : «Pentru rugăciunile Sfinților Apostoli...», «Pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu...» și «Înviind Iisus din mormânt...». Mai pe larg, cererile comunității pentru împărtășirea de binecuvântările revărsate peste lume prin învierea Mântuitorului sunt exprimate prin rugăciunea-ectenie : «Mântuiește, Doamne, poporul Tău, și binecuvintează moștenirea Ta, cercetează lumea Ta cu milă și cu îndurări...», pe care o rostește diaconul în fața icoanei Maicii Domnului ori, în lipsa lui, preotul în altar. În practică însă, mai ales când nu este diacon și Vecernia a fost însoțită de Litie, cererea «Mântuiește, Doamne, poporul Tău...», care face parte din serviciul Litiei, nu se mai rostește la Utrenie, ci este rezumată în ecfonisul «Cu mila și cu îndurările și cu iubirea de oameni a Unuia-Născut Fiului Tău...», pe care preotul îl rostește îndată după ce s-a încheiat la strană cântarea stihirii «Înviind Iisus din mormânt...».

---

[104] În unele mânăstiri și mai ales în unele Biserici naționale, după Evanghelia Utreniei de la sărbătorile cu priveghere urmează miruirea sau ungerea credincioșilor, care se face înaintea icoanei de pe analog, cu untdelemn binecuvântat la Litie, ca un semn al împărtășirii milei dumnezeiești manifestată prin evenimentul sărbătorit. Practica aceasta, care, în unele părți, începe de la laude înainte, este motivată de dorința de a se termina miruirea până la finele privegherii. Vezi pe larg în studiul nostru, *Miruitul,* în «Studii Teologice», V (1953), nr. 9—10, precum și în prima anexă a prezentei lucrări.

Cu acest vosglas, partea a doua din oficiul Utreniei în zilele de duminică și alte sărbători s-a terminat. Nu este greu de observat că în piesele de la începutul acestei părți ideea arătării Domnului în lume, care stă la baza simbolismului Utreniei, a fost afirmată sub aspectul nașterii Sale, pe când spre sfârșitul ei semnificația aceasta este subliniată prin elemente privitoare la înviere.

g. **Partea ultimă a oficiului.** În partea a treia, arătarea Mântuitorului în lume este prezentată prin referințe în legătură cu propovăduirea Evangheliei și răspândirea credinței în Fiul lui Dumnezeu. Cântând triumful creștinismului, slujba din această ultimă parte îmbracă prin însuși acest fapt un caracter solemn, care se exprimă în mod deosebit prin imnele de la strane. De aceea, partea a treia sau mai exact a doua din rânduiala Utreniei propriu-zise este considerată ca partea ei solemnă. Preamărind anumite evenimente din istoria mântuirii sau persoane sfinte cu un rol ales în afirmarea credinței și vieții creștine, aceste imne variază în legătură cu calendarul bisericesc, potrivit regulilor și învățăturilor înscrise pentru strane în *Tipic, Octoih, Mineie* și *Triod.* În ceea ce privește rânduiala oficiului, deosebirile între Utrenia din zilele obișnuite de peste săptămână și între cea din duminici și sărbători sunt cu totul neînsemnate. Precum am menționat la vreme, diferența o stabilește de fapt gradul de solemnitate accentuată, prin care se caracterizează executarea slujbei în zilele de duminică și sărbători.

În principiu, partea a treia se deschide, atât în zilele de rând, cât și în cele de duminică și sărbători, prin poemul imnografic cunoscut sub numele de *canon,* ale cărui părți sunt citite ori intonate melodic de cântăreți, după cum este zi obișnuită, duminică ori sărbătoare. Rolul preotului și diaconului se reduce, în legătură cu acest imn, la rostirea ecteniilor și vosglasurilor respective, arătate în *Liturghier* după odele a III-a, a VI-a și a IX-a. La sfârșitul cântării sau odei a VIII-a însă, preotul sau diaconul formulează îndemnul : «Pe Născătoarea de Dumnezeu și Maica Luminii cu cântări cinstind-o, să o mărim», în vederea executării la strană a imnelor pentru cinstirea Sfintei Fecioare, care a fost organul întrupării sau venirii Domnului în lume. În același timp se începe tămâierea sau cădirea mare, iar stranele cântă în zilele de rând și duminica imnul «Ceea ce ești mai cinstită decât heruvimii...», prefațat de șase ori cu stihuri luate din cântarea înălțată sub inspirație divină de către Sfânta Fecioară, cu ocazia vizitei la ruda sa Elisabeta (Luca 1, 46—55) ; la sărbători însă locul acestor imne îl ia cântarea a IX-a a canonului, consacrată de regulă Născătoarei de Dumnezeu.

În urma ecfonisului «Că pe Tine Te laudă toate puterile cerești...» al ecteniei, rostită de diacon ori de preot după cântarea a IX-a a canonului, stranele încep *luminândele* (svetilnele) sau *exapostilariile* de la

Octoih și *Minei*, combinate după regulile prescrise de *Tipic*. Denumirea de «exapostilarii» (trimiteri) provine de la propoziția « ἐξαπόστειλον τὸ φῶς, Κύριε » (trimte lumina Ta, Doamne) din textul celor mai multe exapostilarii din Păresimi, care, preamărind pe Hristos, Lumina lumii, sunt exapostilarii prin excelență. Ele se mai numesc «luminânde» (svetilne), din cauza cuvintelor φῶς (lumină) și φώτισον (luminează), care se întâlnesc în toate aceste imne [105]. Exapostilariile din *Octoih*, în număr de 11, care sunt specifice Utreniei din zilele de duminică, se mai numesc și ἐξαποτειλάρια ἀναστάσιμα (exapostilariile învierii), deoarece cuprinsul fiecăreia din ele se referă la Evanghelia învierii citită în duminica respectivă. După exapostilarii, stihirile trec direct la lauda Domnului prin cântarea Psalmilor 148, 149 și 150, precum și la preamărirea evenimentelor sau a sfinților serbați. În zilele de rând însă, mai ales când sfinții menționați de calendar în aceste zile nu au stihiri compuse în onoarea lor, acești psalmi sunt citiți, iar nu cântați.

Duminica, stihira care se cântă cu «mărire» la sfârșitul laudelor, are la baza compoziției ei ideea principală a Evangheliei din ziua respectivă. De aceea, ea poartă numele de «stihira Evangheliei» de la Utrenie. Ca și exapostilariile, aceste stihiri sunt 11, după numărul pericopelor evanghelice de la Utreniile duminicale, și se mai numesc cu termenul slav de «voscresne» sau cu cel de origine greacă «eotinale» — ἑωθινὰ ἀναστάσιμα (imnele de dimineață ale învierii). Luminândele și voscresnele sunt, am putea spune, adevărate comentarii ale Evangheliilor învierii de la Utrenia de duminică. Precum rezultă din însăși denumirea lor, eotinalele sau stihirile Evangheliei (voscresnele) sunt prin excelență imne ale aurorii. Denumirea de eotinale le provine, desigur, tocmai de la momentul când erau intonate la oficiul Utreniei din Biserica Veche, adică la ivirea primelor semne ale luminii sau zilei.

Un astfel de moment este subliniat, de altfel, prin interjecția «Slavă Ție, Celui ce ne-ai arătat nouă lumina !», pe care o intonează diaconul sau preotul, din altar în zilele obișnuite, sau între ușile împărătești duminica și în zilele de sărbători, imediat după eotinale. Precum se vede, în această formulă vibrează nu numai un accent de bucurie, pe care-l încearcă în chip natural sufletul omenesc la ivirea luminii, ci, în același timp, și sentimentul de recunoștință față de puterea divină, care ne învrednicește să vedem o nouă zi. Cum însă pentru creștini lumina fizică nu este decât simbolul Mântuitorului, «Soarele cel adevărat și ziua cea adevărată» [106], înțelesul acestui ecfonis doxologic rostit de diacon sau de preot se ridică la Dumnezeu, ca mulțumire pentru că ne-a trimis pe

---

[105] Léon Clugnet, *Dictionnaire grec-français de noms liturgiques*, p. 48—49.

[106] Sf. Ciprian, *De oratione*, 35.

Fiul Său spre luminarea și mântuirea lumii. Ideea aceasta își găsește o exprimare amănunțită în *doxologia cea mare*, cântată la strane în chip cu totul solemn duminica și în zilele de sărbători, pentru a mări și a lăuda pe Dumnezeu în Treimea persoanelor, pentru că «scăpare s-a făcut nouă în neam și în neam» și pentru că «întru lumina Lui vom vedea lumină».

Duminica, în timpul cântării *trisaghionului* («Sfinte Dumnezeule...») de la finele doxologiei mari, preotul iese prin sfintele uși în naos, de unde ridică Sfânta Evanghelie de pe analog, după ce a făcut o închinăciune în fața ei. Venind apoi cu ea în dreptul sfintelor uși și întorcându-se spre credincioși, o înalță în semnul crucii ; intrând după aceea în altar, o așază pe Sfânta Masă.

În zilele obișnuite de peste săptămână, doxologia mare este citită numai până la versetul «Doamne, scăpare Te-ai făcut nouă...», de unde se combină cu rugăciunea «Învrednicește-ne, Doamne, în ziua aceasta...», potrivit indicațiilor din *Orologiu*. În aceste zile, când nu urmează Liturghia după Utrenie, preotul, având culionul pe cap, rostește afară din altar, înaintea sfintelor uși, ectenia «Să plinim rugăciunea noastră cea de dimineață Domnului...», care se zice, cu adaptarea corespunzătoare, și la Vecernie, după «Învrednicește-ne, Doamne, în seara aceasta...». Potrivit principiului și regulilor aplicate la Vecernie, după ecfonisul acestei ectenii («Că Dumnezeul milei și al îndurărilor... ești»), urmează salutul preotului «Pace tuturor», îndemnul «Capetele noastre Domnului să le plecăm», după care preotul citește în taină și cu capul descoperit rugăciunea «Doamne Sfinte, Care întru cele de sus locuiești...». Este o ultimă solire a preotului pentru comunitate, în care se rezumă rugăciunile pentru obținerea binecuvântării lui Dumnezeu și «a bunătăților Sale cele lumești și a celor mai presus de lume». După ecfonisul «Că al Tău este a ne milui și a ne mântui pe noi...», preotul intră în altar, iar la strane încep cântările «stihoavnei laudelor», în care se preamăresc evenimentele și sfinții din istoria credinței creștine.

La finele acestei cântări, strana rostește «Bine este a ne mărturisi Domnului și a cânta numelui Tău, Preaînalte, a vesti dimineața mila Ta și adevărul Tău în toată noaptea» (Ps. 91, 1—2), după care urmează ca și la Vecernie rugăciunile scurte : «Sfinte Dumnezeule...», «Preasfântă Treime...» și «Tatăl nostru...», iar după ecfonisul acesteia din urmă, cântarea troparelor. Când acestea s-au terminat, preotul iese din altar în fața sfintelor uși, unde, dacă nu este Postul cel mare, rostește ectenia «Miluiește-ne pe noi, Dumnezeule, după mare mila Ta...», iar după ecfonisul ei («Că milostiv și iubitor de oameni, Dumnezeu ești...») se face apolisul, ținându-se cont de regulile însemnate în *Liturghier* la finele Utreniei. Terminând, se retrage apoi în altar.

Subliniem încă o dată că această rânduială se observă la Utrenia din zilele de rând, adică de peste săptămână. Duminica şi la sărbători însă, după doxologia cea mare, fie preotul în altar ori diaconul (când este) afară din altar, rosteşte mai întâi ectenia «Miluieşte-ne pe noi, Dumnezeule, după mare mila Ta...» şi îndată după ea : «Să plinim rugăciunea noastră cea de dimineaţa Domnului», deci într-o ordine inversă faţă de cea obişnuită în zilele ordinare. (Această inversiune am văzut-o — cu alt prilej — aplicată şi în slujba Vecerniei [107], locul ecteniei «Miluieşte-ne pe noi, Dumnezeule...» fiind, în principiu, după tropare, în zilele obişnuite). Pe de altă parte, rugăciunea tainică cu plecarea capetelor, care urmează după ultima din aceste două ectenii, este citită în altar, deoarece duminica şi sărbătorile preotul se găseşte în acest timp complet îmbrăcat, înăuntrul altarului. Rânduiala care conduce la rugăciunea finală a apolisului este alcătuită din aceleaşi formule ca şi cele întrebuinţate la Vecernie. Textul rugăciunii apolisului este însă acomodat, precum se vede în *Liturghier*, caracterului zilei respective (duminică, praznic ori celelalte zile).

---

[107] Vezi partea finală a oficiului Vecerniei.

PARTEA A II-A A LITURGHIERULUI:
LITURGHIA

LITURGHIA

A. PREGĂTIREA SFINȚIȚILOR SLUJITORI PENTRU OFICIUL LITURGHIEI

1. Pregătirea lăuntrică sau spirituală. 2. Pregătirea exterioară : ținuta, îmbrăcămintea sacră și spălarea mâinilor

1. Pregătirea lăuntrică sau spirituală

a. Scurte lămuriri preliminare. b. Asceză și pravilă. c. Ritualul închinării pentru intrarea în slujbă

a. Scurte lămuriri preliminare. *Liturghierul* Bisericii Ortodoxe înscrie, după oficiul Utreniei, capitolul intitulat «Rânduiala dumnezeieștii Proscomidii», ca în edițiile românești, sau mai simplu : «Rânduiala Proscomidiei» (Διάταξις τῆς προσκομιδῆς), ca în cele mai multe din edițiile grecești. Acest capitol este consacrat ceremonialului sau ritualului pentru *pregătirea* necesară în vederea oficiului Liturghiei propriu-zise și îndeosebi a Liturghiei euharistice.

Se disting două momente sau două părți în această rânduială : a) *pregătirea personală* sufletească și trupească *a sfințiților slujitori* și b) *pregătirea ofrandelor* sau *a darurilor de pâine și vin* aduse de credincioși, daruri care se vor transforma în Trupul și Sângele Domnului din Jertfa Euharistică. În unele ediții, cel dintâi dintre aceste două momente formează cuprinsul unui paragraf aparte ca, de exemplu, în *Slujebnicul* de Sofia, 1928 etc. și în *Liturghikonul* de Ierusalim, 1907 etc. În acest din urmă *Liturghier* ceremonialul închinării înainte de intrare în altar, precum și al înveșmântării liturghisitorilor sunt însumate la un loc sub titlul Διάταξις τοῦ καιροῦ — *Rânduiala pentru vremea slujbei*, adică ceremonialul sau regulile de urmat pentru luarea binecuvântării de la arhiereu, la timpul cuvenit pentru începerea oficiului, iar sub titlul de *Proscomidie* se află așezată, așa precum este logic și în consonanță cu însemnarea acestui cuvânt, rânduiala pentru alegerea, separarea și așezarea părților cuvenite din materiile de pâine și vin aduse pentru jertfa euharistică.

Reprezentarea și reproducerea în Liturghie a misterului mântuirii prin Fiul lui Dumnezeu, Care, prin Jertfa Euharistică, Se face prezent în chip real în Biserica Sa, impun în chip particular o stare de curăție și o înălțare de spirit a celor ce participă, dar în primul rând a celor care săvârșesc oficiul Liturghiei. Îndeplinind această sfântă slujbă, preotul nu exercită un sacerdoțiu propriu, ci sacerdoțiul lui Hristos. În nici o altă parte a chemării sale nu este făcut preotul părtaș la preoția Mântuitorului într-un grad mai înalt și mai desăvârșit, ca în serviciul său de liturghisitor. Aci, el participă atât de real și atât de direct la sacerdoțiul dumnezeiescului său Învățător, încât, la momentul cuvenit, poate să spună în numele Lui propriile-I cuvinte : «Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu... ; beți dintru acesta toți, acesta este Sângele Meu...». În oficiul său liturgic, preotul se găsește deci într-o legătură sau unire personală și reală cu Mântuitorul, contact care, afară de vederea Lui sensibilă, este tot așa ca și acela în care se găseau cu El Sfinții Apostoli, în timpul activității Sale pământești.

De aceea, este de la sine înțeles că acest contact viu sacramental și substanțial, prin participarea preotului la sacerdoțiul Mântuitorului, în oficiul de liturghisitor, îi impune o anumită stare de perfecțiune interioară și de cuviință exterioară. Un înalt grad de sfințenie este reclamat preotului, pe de altă parte, prin însuși faptul că îndeplinirea Liturghiei constituie o sarcină de încredere care i-a fost acordată de Întemeietorul ei. La acest lucru se referea Sfântul Vasile cel Mare când atrăgea atenția preotului cu privire la îndatorirea sa de liturghisitor : «Fii cu luare aminte asupra ta și asupra serviciului pe care l-ai primit, pentru ca să-l îndeplinești cu frică de Dumnezeu. Ți s-a încredințat nu o slujbă pământească, ci una cerească, nu o slujbă omenească, ci una îngerească...» [108]. «...Întotdeauna, dar mai cu deosebire la vremea unui atât de mare Mister, repeta el într-altă scriere, preotul să fie pătruns de cuvintele Apostolului : Deci, iubiților, având astfel de făgăduințe, să ne curățim de toată întinăciunea trupului și a sufletului, desăvârșind sfințirea noastră în frica lui Dumnezeu (II Cor. 7, 1). ...Nimănui prin nimic să nu-i aducem sminteală, pentru ca slujba noastră să nu fie defăimată, ci în toate să ne înfățișăm ca slujitori ai lui Dumnezeu (II Cor. 6, 3, 4). Așa ajunge cineva vrednic să săvârșească Taina Domnului după Evanghelia lui Dumnezeu» [109].

Ca atare, pentru acest oficiu se cer din partea sfinților slujitori anumite acte, exerciții și lucrări pregătitoare, care nu le sunt impuse în legătură cu nici unul din celelalte servicii bisericești. Regulile ce trebuie urmate în această privință se găsesc rezumate în instrucțiunile înscrise în fruntea capitolului cu «Rânduiala Proscomidiei». Ele reprezintă un extras din *Diataxa* sau *Constituția bisericească* întocmită de patriarhul constantinopolitan Filotei (1351—1376), pe când era egumen al Lavrei Sfântul Atanasie din Muntele Atos. De fapt, această scriere este o consemnare și sistematizare a disciplinei, observată și transmisă de Sfinții Părinți, așa precum se poate remarca în diferite pasaje din operele lor, și îndeosebi ale Sfântului Vasile cel Mare. În aceste reguli se cuprind instrucțiuni cu privire la pregătirea sufletească și trupească.

b. **Asceză și pravilă.** Fără îndoială, ideal ar fi ca aceia care s-au dedicat altarului să se afle permanent într-o stare de puritate, care să-i facă apți pentru servirea lui Dumnezeu. În tot cazul, ei sunt datori ca, cel puțin în ajunul zilei în care vor avea de săvârșit Liturghia, să-și facă un examen de conștiință și să se conformeze regulilor de disciplină spirituală, menite să asigure starea de curăție lăuntrică, necesară unui slujitor al Sfintelor Taine.

Senzația și gustul pentru valorile transcendentale nu se pot deștepta însă decât acolo unde se află asigurat primatul spiritului. Pentru realizarea acestui echilibru într-un suflet cu adevărat religios, instrucțiunile din fruntea capitolului cu rânduiala Proscomidiei recomandă că «preotul, când are să săvârșească Dumnezeiasca Liturghie, trebuie mai întâi să fie mărturisit și împăcat cu toți și să nu aibă ceva împotriva cuiva, iar inima să și-o păzească, cât va putea, de gânduri rele ; să se înfrâneze puțin de cu seară, să privegheze până la vremea slujbei și să-și citească cele rânduite de *Tipic*». În cea mai mare parte, aceste reguli formează cadrul unei asceze ușoare, adecvată puterii liturghisitorilor atât de la bisericile mânăstirești, cât și de la cele din parohii.

Fiind chemat să aducă darul său și pe cele ale credincioșilor, în vederea Sfintei Jertfe, preotul este obligat în primul rând să nu uite că, potrivit poruncii Mântuitorului (Matei 5, 23—25), trebuie să se găsească împăcat cu toți, pentru că numai dintr-o inimă eliberată de tirania urii și încălzită de iubire se pot înălța rugăciuni sincere și susținute de credință tare. În fața lui Dumnezeu trebuie să ne înfățișăm ca fii ai Lui, uniți în dragoste de frați, iar liturghisitorul, vorbind în oficiul său pentru toți înaintea Tatălui ceresc, se cuvine să fie pildă și să inspire încredere tuturor în curăția și puterea rugăciunilor lui. «Sârguiește-te să fii un lucrător ireproșabil în slujbă, învățând drept cuvântul adevărului», îndemna Sfântul Vasile cel Mare. «Ia seama să nu faci Liturghia aflându-te în dușmănie cu cineva, pentru ca să nu fugă de la tine Paracletul (Duhul Sfânt). Măcar cu prilejul zilei de Liturghie nu critica (cleveti) și nu te gâlcevi cu nimeni» [110]. Precum se lămurește mai amănunțit în capitolul «Povățuiri» din *Liturghier*, «de a ocărât preotul sau diaconul pe cineva și l-a scârbit sau l-a nedreptățit și știe că acela este mâniat și supărat pe el», nu sunt «vrednici de slujire și de împărtășirea cu Sfintele Taine. Sau dacă însuși preotul ori diaconul, fiind nedreptățit sau scârbit de cineva, ține mânie și se supără, să nu îndrăznească a sluji Sfânta Liturghie, ci, după porunca Domnului, mergând, să se împace mai dinainte cu fratele său și așa să slujească. Iar de va fi cel scârbit undeva departe, iar preotul va fi nevoit să slujească, măcar gând bun să aibă, și anume că, dacă se va întâlni cu dânsul, negreșit se va împăca, și întru inima sa îi va părea rău de aceasta ; și așa, de nevoie, să slujească» [111].

---

[108] Sf. Vasile cel Mare, *Cuvânt cu privire la slujba preoților*, P. G., XXXI, col. 1685 A.

[109] Sf. Vasile cel Mare, *De baptismo*, II, Q. 2, P. G., XXXI, col. 1584 A—B.

[110] *Ibidem*, col. 1688 A. «Să nu mergi la rugăciune în ziua amărăciunii tale, mai înainte de a fi depărtat necazul tău» *(Constituțiile Apostolice*, VII, cap. 17)

[111] Vezi *Povățuiri*, pgf. 2 (Pregătirea pentru slujba Dumnezeieștii Liturghii și împărtășirea cu Sfintele Taine). Regulamentele de disciplină bisericească prevăd pedepse ce merg până la caterisirea clericului care, oprit fiind, săvârșește lucrările sfinte. Vezi art. 17 din *Regulamentul de disciplină și judecată al instanțelor Bisericii Ortodoxe Române* din anul 1949.

Se înțelege că, mai înainte de orice, Sfânta Liturghie nu poate să fie săvârșită decât de preoții și diaconii care se găsesc împăcați cu Biserica, adică nu se află sub oprire canonică din partea autorității bisericești. «Deci, de va fi sub blestem sau oprit de Biserică, ori afurisit de arhiereu, nicidecum să nu îndrăznească a săvârși Sfânta Liturghie, până când nu va căpăta voie de la cel ce l-a legat, ca să fie desăvârșit dezlegat. Căci de va îndrăzni cineva să lucreze cele preoțești nefiind dezlegat, va cădea în păcatul furului de cele sfinte, și cu îndoit și foarte greu păcat se va întoarce de la slujba dumnezeiască și vinovat va fi Trupului și Sângelui Domnului..., iar împărtășirea cu preacuratele Taine îi va fi spre judecată și osândă»[112].

Pe de altă parte, fără o stare de înaltă moralitate și de perfecțiune spirituală preotul nu se poate considera demn de administrarea misterului ce i s-a încredințat și prin care este făcut părtaș la preoția Mântuitorului. Căci cum își va ridica privirile spre cer preotul, al cărui suflet se află împovărat și pătat de păcate grele, cum va putea invoca revărsarea harului divin și cum va putea nădăjdui că Dumnezeu Tatăl și Fiul Său vor putea alege sălaș la dânsul? (Ioan 14, 23). «Dumnezeul nostru este foc mistuitor» (Evr. 12, 29), zicea Sfântul Apostol Pavel. Sfințenia, curățenia, dreptatea lui Dumnezeu sunt ca flăcările unui cuptor, care purifică din ce în ce mai mult pe cei ce sunt curați, dar care mistuiesc pe cei care nu sunt astfel. În același foc, aurul se curăță, precum remarca Fericitul Augustin, iar paiul devine scrum. În prezența lui Dumnezeu nu pot să stea deci decât aceia care sunt în conformitate și asemenea Marelui Preot, săvârșitorul mântuirii tuturor, și doresc cu voință tare să fie perfecți cu trupul, cu inima și cu duhul[113]. «Deci, de-l va vădi pe preot conștiința lui pentru păcate de moarte, să nu îndrăznească a sluji Sfânta Liturghie până nu se va curăți pe sine de păcatul în care se află, prin căință cu mărturisire cu gura înaintea părintelui său duhovnicesc, făgăduind că de acum nu se va mai întoarce la păcat. Că de va îndrăzni a sluji, în păcat de moarte fiind, nemărturisindu-se și prin pocăință mai înainte necurățindu-se de el, alt păcat de moarte mai greu adaugă, și dumnezeieștile Taine le primește spre judecată și spre osândă luiși din pricina nevredniciei lui. Chiar în săvârșirea Dumnezeieștii Liturghii viindu-și în sine preotul și cunoscându-se a fi în păcat de moarte, cât va putea cu mare durere și căință să se smerească pe sine și să arate părere de rău, având gând necurmat să se mărturisească neîntârziat, să facă bine și să se părăsească de păcat»[114].

Păcatul se insinuează în general prin simțuri, prin care se afirmă tirania trupului și se îngustează orizontul cugetului numai la cele ale lumii acesteia. De aceea, în ajunul zilei cu oficiul Sfintei Liturghii, sfințiții slujitori — amintindu-și îndemnul Sfântului Apostol Pavel din Epistola către Coloseni 3, 5: «Faceți să moară ceea ce alcătuiește în

voi omul cel pământesc: desfrânarea, necurăția, patima, pofta rea și lăcomia» — au datoria să se nevoiască spre mortificarea instinctelor și pornirilor inferioare. În sufletul stăpânit, de pildă, de patima lăcomiei, trândăvia înăbușă preocupările de cele ale împărăției lui Dumnezeu. Ca atare, «Povățuirile» din *Liturghier* consideră ca o piedică, pentru sfințiții slujitori «multa mâncare și băutură de cu seară», în ajunul oficiului. În consecință, recomandă că «se cade a se înfrâna de la mâncare și băutură și chiar dacă gustă ceva, trebuie a gusta puțin și numai înainte de miezul nopții. Iar de va gusta preotul cât de puțină mâncare și băutură după miezul nopții, să nu îndrăznească a sluji Sfânta Liturghie, deoarece la miezul nopții începe cursul zilei»[115]. Sfântul Vasile cel Mare, de asemenea, amintește că preotul are datoria de a liturghisi numai găsindu-se în stare de ajunare, «așa precum nu numai acum în cultul (λατρεία) mistic și adevărat, ci și în cel tipic (preînchipuitor) și al Legii Vechi fusese stabilit»[116].

Este, oare, greu de înțeles, pe de altă parte, că nu poate fi îngăduită unui liturghisitor participarea la ospețe și la orice mese de petrecere în grup, în seara dinspre ziua în care va avea să săvârșească sfânta slujbă? Mișcarea funcțiunilor sufletești într-o atmosferă spirituală curat religioasă, în ajunul sărbătorilor, trebuie asigurată în același timp prin evitarea spectacolelor profane în acest interval, deoarece, precum se știe, subiectele și intriga lor angajează cugetarea, imaginația și afectivitatea în direcție lumească. Pentru liturghisitori, sărbătorile și ajunurile lor sunt timpuri care aparțin lui Dumnezeu și serviciului Său. «În ajunul Sfintei Liturghii, înlătură cu hotărâre, îndemna un preot cu darul scrisului, și o cină prea bogată, și lecturile profane, și petrecerile în familie, și necazurile, și afacerile, și orice prilej care îți risipește cugetul și te robește treburilor și deșertăciunilor vieții. Nici demâncarea, nici cugetările lumești, nici râsul cel bezmetic, nici banii, nici angaralele vieții, nici poftele cele pământești să nu tulbure ceasurile tale de veghe premergătoare Sfintei Liturghii... Luptă-te cu tenacitate să-ți creezi totdeauna în ajunul Sfintei Liturghii o atmosferă sufletească de cerească lumină și de slăvită sărbătoare. Nu este destul să-ți simți conștiința pornită spre împlinirea datoriei. Nu e destul să te pregătești ca predicator și ca învățător, pentru norodul ce te va asculta. Nu e destul să te consideri ca împlinind un rol social și național... Toate acestea sunt foarte bune și se vor adăuga nouă, atunci când vom atinge, pe aripile credinței, fericita culme a Taborului euharistic... Prin această lungă, statornică și neobosită pregătire sufletească, te vei apropia cu crescândă vrednicie de lumina cea neapropiată»[117].

Restabilirea echilibrului în funcțiunile morale ale sufletului nu se poate asigura decât prin disciplinarea simțurilor trupești. De aceea, între altele, preoții și diaconii care au soții, sunt datori să rămână în stare de abstinență, dacă nu mai multe zile înainte de ziua Liturghiei, apoi cel puțin în ajunul și în ziua oficiului[118].

---

[112] 112. Vezi nota 111.

[113] 113. Manning, *Le sacerdoce éternel*, traduit de l'anglais par l'Abbé C. Maillet, Avignon, 1890, p. 23.

[114] 114. *Povățuiri*, pgf. 2.

[115] 115. *Ibidem*.

[116] 116. Sf. Vasile cel Mare, *Cuvânt despre post* (Omilia I, n. 6), P. G., XXXI, col. 172 8.

[117] 117. Gala Galaction, *Ziua Domnului*, București, 1958, p. 74, 77 și 78.

Curăția sufletească a unui liturghisitor nu se poate concepe decât în măsura în care a izbutit să-și asigure o ordine interioară la adăpost de «supărarea gândurilor» și îndeosebi de cele grefate pe senzualitate, prin care capriciile imaginației abat de obicei zborul spiritului spre sferele serafice. În această privință, îi va fi de folos unui liturghisitor să-și aducă aminte de sfatul Sfântului Isaac Sirul: «Când ești în nevoie, gândește-te mereu la Dumnezeu și El se va gândi la tine»[119]. Ce alt ideal poate fi de un mai mare și mai înalt interes pentru preocupările unui cleric, ca adevărurile supranaturale sau ca gândul la prezența lui Dumnezeu, la perfecțiunile și binefacerile Sale? Pentru o forță atât de tare, cât este de trebuință pentru respingerea unui dușman atât de insinuant, nu se poate afla nicăieri o sorginte mai viguroasă ca în gândul la Dumnezeu, la adevărurile și harurile Lui.

Îndeletnicirea cu cugetări înalte constituie o metodă care cere încordare de voință și deprindere îndelungată; ca atare, ea nu reușește întotdeauna și tuturor, pentru a putea împiedica aplecarea gândurilor spre deșertăciunile legate de natura omenească. Este o datorie, într-adevăr, să urmăm sfatul lui Filotei din Sinai: «Îndată ce ai observat un gând vrăjmaș, împotrivește-i-te numaidecât»; pentru izbândă însă trebuie îndeplinită neapărat partea a doua din recomandarea acestui ascet: «grăbește-te în același timp de cheamă pe Hristos, Domnul tău, la luptă. Iisus cel bogat în mângâiere este gata să-ți răspundă în timp ce tu încă vorbești: «Eu sunt cu tine spre a te sprijini»[120].

Încadrarea sufletului de cortegiul nesfârșit al gândurilor pătimașe sau, cum le numește *Liturghierul* în capitolul «Povățuiri», «supărarea gândurilor celor de multe feluri...» trebuie a o îndepărta prin rugăciunea cea fierbinte și prin gândirea la Patimile Domnului[121]. Rugăciunea!... Da, rugăciunea fierbinte este cheia care descuie vistieriile harului și ajutorului de sus, indispensabil pentru întărirea și susținerea sforțărilor noastre personale. Împotriva pricinilor subiective ale păcatului liturghisitorii pot găsi o armă ușor de mânuit în orice împrejurare și în orice moment, în așa-numita «rugăciune a lui Iisus», sau, mai corect, rugăciunea către Iisus, folosită în exercițiile asceților: «Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă!», ori, mai scurt: «Iisuse, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă!». Când gândurile rele năpădesc în suflet, ea trebuie repetată în gând, în inimă, neîncetat și cu stăruință, așteptând alungarea lor prin puterea lui Dumnezeu.

---

[118] *Povățuiri*, pgf. 2. Cf. și canoanele 5 și 18 ale lui Timotei al Alexandriei și de asemenea Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Răspunsuri la întrebările unui arhiereu*, întrebările 14 și 15.

[119] N. Arseniev, *L'Église d'Orient*, Prieuré d'Amay-sur-Meuse, 1928, p. 42.

[120] La N. Arseniev, *op. cit.*, p. 41.

[121] *Povățuiri*, pgf. 2.

O astfel de metodă are, de altfel, temeiuri adânci de ordin religios și de natură psihologico-rațională. În primul rând, invocarea numelui Mântuitorului este recomandată de El însuși, când a zis: «Orice veți cere în numele Meu, aceea voi face... De veți cere ceva în numele Meu, Eu voi face» (Ioan 14, 13—14). Calea de a ne salva din atmosfera psihologică a păcatului și de a ne apropia de Dumnezeu nu este decât Mântuitorul, așa precum El însuși ne-a asigurat: «Eu sunt Calea, Adevărul și Viața» (Ioan 14, 6). De asemenea, El a dat putere să se alunge cu numele Său demonii și lucrarea lor (Marcu 16, 17).

Pe de altă parte, prin însuși faptul repetării acestei rugăciuni în gând, în duh și în inimă, fiind înlăturat obiectul josnic și înlocuit cu preocuparea de Dumnezeu, gândurile sunt abătute și oprite din direcția lor pătimașă. De aceea, se și recomandă să nu fie recitată, ci spusă în duh sau în inimă, cu atenție, cu încordare și concentrare la conținutul ei. În acest chip, imaginile sau reprezentările rele se vor șterge din cercul luminos al conștiinței, pe măsură ce spiritul se va concentra în înălțarea acestei rugăciuni. Contactul voinței cu tentațiile interne este astfel tăiat. Repetată mereu sau adesea, această rugăciune devine o deprindere bună, schimbând aplecarea voinței de la desfătarea cugetelor rele, deșarte și murdare, spre satisfacția petrecerii în apropierea lui Dumnezeu. Inima se încălzește astfel de râvna pentru legile Lui, în timp ce pornirile urâte își pierd funcțiunea.

Realizarea virtuții și a unei perfecțiuni interioare înseamnă, fără îndoială, un urcuș greu; sforțările sfințiților slujitori vor găsi un îndemn, o îmbărbătare și un sprijin moral în «cugetarea la Patimile Domnului». Jertfirea Mântuitorului pentru lume și participarea preotului la sacerdoțiul Său îi impun obligația de a se oferi sau de a se aduce el însuși ca dar de jertfă. Actele interne și externe de virtute, adică spirituale și corporale (înfrânarea, abstinența etc.), reprezintă sacrificii în sensul larg sau impropriu al acestui cuvânt. În primul rând, pentru că prin mortificarea naturii senzuale facem să piară viața inferioară și pământească a simțurilor și a instinctelor, așezând astfel în sufletele noastre stăpânirea și puterea cugetării la cele ale lui Dumnezeu. În acest sens, liturghisitorii se înfățișează ei înșiși ca «daruri de jertfă»[122], căci un preot trebuie să știe că «nimeni nu este vrednic de Marele Dumnezeu, de Marea Jertfă și de Marele Preot, dacă nu s-a adus mai întâi pe el sineși ca vie și sfântă jertfă lui Dumnezeu»[123]. «Acesta este sacrificiul cel dintâi, când fiecare se aduce jertfă și începe de la el, pentru ca după aceea să-și poată aduce darul»[124].

O astfel de jertfă din partea liturghisitorilor trebuie să meargă până la înlăturarea lor din ei înșiși, adică până la excluderea din propriile lor preocupări, până la o deșertare sufletească de orice grijă, întristare sau mâhnire personală cu substrat omenesc sau lumesc deoarece «întristarea lumească produce moarte» sufletească (II Cor. 7, 10). «...Există un fel de alchimie sufletească bine cunoscută și fără putință de greșeală: toate necazurile, toate încercările din lumea aceasta, toate durerile trupești și morale, când sunt aduse și descărcate la picioarele Mântuitorului, se prefac în aur sufletesc, adică în mulțumire generală și în binecuvântări pentru Stăpânul nostru. Cu ajutorul Celui ce ne-a iubit și ne-a răscumpărat putem să răsturnăm legile durerii și ale slăbiciunii și să imităm pe marii îndurători de altădată»[125]. Cel puțin cu ocazia oficiului Sfintei Liturghii, sufletele sfințiților slujitori trebuie să simtă numai «întristarea cea după Dumnezeu» *(Ibidem)* pentru scăzămintele lor, adică o întristare la baza căreia stă «dragostea de Dumnezeu, a Cărui voință au călcat-o, și conștiință intimă că L-au mâniat, păcătuind, pe Părintele și Binefăcătorul lor suprem, că s-au arătat nerecunoscători și s-au făcut nedemni de El»[126].

---

[122] Sf. Paulin de Nola, *Epistola XI ad Severum*, 8.

[123] Sf. Grigore de Nazianz, *Cuvânt despre fugă*, 95; trad. de Pr. N. Donos. Huși, 1931, p. 105.

[124] Sf. Ambrozie, *De Abel*, II, cap. 1.

Această ușoară asceză sau exerciții spirituale, care formează începutul pregătirii liturghisitorilor, trebuie îndeplinite înainte de vremea slujbei, în viața lor particulară, adică afară din biserică, în ajunul fiecărei sărbători, pentru ca astfel să-și câștige o dispoziție sufletească de râvnă, de bucurie duhovnicească, de dorință vie de a săvârși Sfintele Taine. Să vină la oficiul lor alergând ca spre o comoară, iar nu în silă și cu indiferență, ci întăriți în credință, mânați de dragostea vie de a întâlni pe Domnul, de a-I sluji cu smerenie, de a se împărtăși de El și de a-I înfățișa rugăciunile lor pentru întreaga obște a credincioșilor.

Această dispoziție, care trebuie simțită ca o foame și sete duhovnicească, se deșteaptă și se întreține îndeosebi prin împlinirea «pravilei» în biserică, adică prin săvârșirea sau participarea la slujbele religioase din rânduiala celor șapte Laude care preced Liturghia. Prin înălțarea cugetării la faptele și ideile de la baza semnificației acestor servicii, preotul are astfel prilejul «a-și câștiga luiși evlavie și să gândească la Patimile Domnului, căci va câștiga nădejde și mângâiere sufletească și dragoste către această Taină a lui Hristos, spre care fierbintea rugăciune și luarea-aminte de sine foarte multă ajută»[127].

La aceste obligații de pregătire spirituală prin îndeplinirea «pravilei» se referă scurta indicație din instrucțiunile scrise la începutul Rânduielii Proscomidiei: «să privegheze până la vremea slujbei» (μέχρι τοῦ τῆς Ἱερουργίας καιροῦ), adică până la vremea Liturghiei, «și să-și ci-

---

[125] Gala Galaction, *op. cit.*, p. 76—77.

[126] Macarie, *Teologia dogmatică*, trad. de Gherasim Timuș, București, 1885, vol. II, p. 556—557.

[127] *Povățuiri*, pgf. 2. «Fii treaz, fii cu luare aminte și ascultă freamătul adânc al sfintelor dumbrăvi duhovnicești, prin care trebuie să treci astă-seară, pregătindu-te pentru Sfânta Liturghie de mâine. Ascultă împietrit, unește-te în simțire și cutremură-te cu cei ce au alcătuit citirile și rugăciunile ce-ți stau înainte. Nu este datorie, nu este poruncă, nu este înțelepciune și nu este altă viață mai presus de datoria, de porunca, de înțelepciunea și de viața sufletească iluminată, pe care ți le pun sub ochii minții rugăciunile premergătoare Sfintei Liturghii» (Gala Galaction, *op. cit.*, p. 77).

tească cele rânduite de *Tipic*». Stilul acestui scurt enunț corespunde regulii vieții bisericești din mânăstiri, unde Miezonoptica și Utrenia cu Ceasul I îndeplinindu-se după miezul nopții, sunt servicii cu priveghere. Spre a nu se lăsa furați de somn și trândăveală în timpul ce le mai rămâne până dimineața, când are loc oficiul Liturghiei, preoții-monahi sunt obligați să-și desăvârșească pregătirea prin completarea «pravilei» cu rugăciunile din canonul Sfintei Împărtășiri și în meditație. «...Roagă-te într-un loc retras și îndeletnicește-te cu citirea până la ceasul (vremea) Liturghiei, îndemna Sfântul Vasile cel Mare, și așa să te înfățișezi cu inima zdrobită la sfântul altar»[128].

Pravila aceasta a Sfintei Împărtășiri este însă neapărat de rigoare înainte de Liturghie, chiar pentru preoții din parohii, care, eventual, din cauza anumitor obligații pastorale neprevăzute, privind direct mântuirea sufletelor (botezuri, spovedania și împărtășirea muribunzilor etc.), s-ar găsi în imposibilitate materială de a-și face complet pravila în legătură cu serviciul laudelor din ciclul de seară și de noapte. Mlădierile de suflet și vibrațiile pe care le trezesc în inimă însă formulele rugăciunilor pentru împărtășire, formule în care trăiește o simțire religioasă adâncă, cu accente mișcătoare de sinceră mărturisire a nevredniciei, de implorare și de nădejde în roadele unirii cu Domnul prin împărtășirea cu Trupul și Sângele Său euharistic, reprezintă una din cele mai înalte trepte ale urcușului duhovnicesc și ale creșterii lăuntrice, pe care trebuie să le atingă liturghisitorul înainte de intrarea sa în oficiu.

«Mâine vei sluji Sfânta Liturghie... Citește astă-seară ceea ce trebuia să asculți la biserică și mai ales fă-ți cu strășnicie *Rânduiala Sfintei Împărtășiri*. Obișnuiește-te, iubite frate — îndemna același cleric cu sacră sensibilitate —, să citești această rânduială în liniștea orelor de seară, mai înainte a te lăsa odihnei. Nu te culca mai înainte de îndeplinirea acestei datorii... Înfricoșata seriozitate pe care ți-o poruncește Sfânta Liturghie începe de cu seara, cu citirea scormonitoarelor și admirabilelor rugăciuni din *Rânduiala Împărtășirii*. Vei citi aceste rugăciuni o viață întreagă, le vei citi uneori de câteva ori pe săptămână, poate altă dată zi de zi... Nu te da obosit niciodată! Fă-le, pentru sufletul tău, pururea proaspete! Primește-le așa cum sunt: dătătoare de viață și dătătoare de nemurire!... După mulți ani de citire... — de-abia după ani de zile! — începi să le înțelegi și să le prețuiești ceva mai aproape de prețul lor de pietre scumpe duhovnicești»[129].

---

[128] Sf. Vasile cel Mare, *Cuvânt cu privire la slujba preoților...*, P. G., XXXI, col. 1688 A. Potrivit instrucțiunilor înscrise în *Liturghier* la Canonul Sfintei Împărtășiri, acesta se citește după slujba Vecerniei, urmând să se completeze cu citirea celorlalte rugăciuni din «Rânduiala Sfintei Împărtășiri», a doua zi după slujba ceasurilor.

În rândurile clerului de mir s-a stabilit o veche practică, și anume de a se îndeplini această rânduială în particular, acasă, ceea ce nu este nepotrivit dacă se pot realiza astfel condițiunile unei reculegeri.

[129] Gala Galaction, *op. cit.*, p. 74—75.

c. **Ritualul închinării pentru intrarea în slujbă.** Cele mai multe din Liturghiile răsăritene încep cu un ritual de închinare sau de pregătire a liturghisitorilor pentru intrarea în altar. În manuscrisele Liturghiilor bizantine, acest ceremonial apare înscris târziu, și anume mai întâi în parte, prin veacul al XI-lea, dar mai ales în cele din veacurile al XIII-lea și al XIV-lea. La început, el nu era perfect uniform, cel puțin în ceea ce privește textul rugăciunilor, dar mai târziu, și anume de la veacul al XVI-lea încoace, s-au generalizat regulile din forma interpolată a *Constituției lui Filotei*, așa precum se practică până astăzi.

În substanța sa, rânduiala acestui scurt ceremonial se caracterizează printr-un covârșitor sentiment de umilință și de smerenie din partea slujitorilor, care, recunoscându-se puțin pregătiți și nedestoinici pentru îndeplinirea unui serviciu atât de sfânt ca cel al Sfintei Jertfe, pășesc la lucrările oficiului cu nădejdea în mila, îndurarea și întărirea din partea lui Dumnezeu. Închinarea liturghisitorilor este, am putea spune, ultimul act din pregătirea lor spirituală personală, înainte de a începe lucrările Proscomidiei. El se desfășoară în biserică, și anume în cursul Utreniei, după ectenia mare de la început, în timp ce la strană se cântă «Dumnezeu este Domnul...», cu troparele respective [130], ori la începutul canoanelor sau catismelor [131].

Acest moment este destinat închinării liturghisitorilor numai în cazul când Liturghia urmează în continuare după Utrenia din cursul dimineții. Lăsând epitrahilul, preotul face trei închinăciuni în fața Sfintei Mese împreună cu diaconul, ieșind apoi amândoi din altar cu capul acoperit, preotul prin ușa laterală despre miazănoapte, iar diaconul, prin cea dinspre miazăzi. Venind apoi în mijlocul naosului, cu fața spre răsărit, diaconul ocupă loc în dreapta preotului, fac amândoi trei închinăciuni, după care merg la arhiereu pentru binecuvântare sau, în lipsa lui, fac numai metanie la jețul arhieresc, arătând prin aceasta smerenie și că ei încep slujba cu binecuvântare și iertăciune [132]. Înapoindu-se din nou în mijlocul naosului, cu fața spre sfintele uși, preotul dă în șoaptă binecuvântarea («Binecuvântat este Dumnezeul nostru...») pentru începerea rugăciunilor cu care se deschid în general diferitele servicii bisericești («Împărate ceresc...», «Sfinte Dumnezeule...» etc.), pe care le recită de obicei diaconul, sau, după unele practici, preotul spune «Împărate ceresc...», restul rugăciunilor fiind continuat de diacon [133].

Avându-se în vedere perspectiva spirituală a serviciului pe care trebuie să-l înceapă și vrednicia ce le este necesară în acest scop, ei înțeleg că nu se cuvine să facă altceva decât să-și mărturisească insuficiența și să ceară îndurarea lui Dumnezeu, prin recitarea troparelor de umilință: «Miluiește-ne pe noi, Doamne, miluiește-ne pe noi...», «Doamne, miluiește-ne pe noi că întru Tine am nădăjduit...» și «Ușa

---

[130] Protos. Gherasim Saffirin, *op. cit.*, p. 19.

[131] Icon. D. Lungulescu, *op. cit.*, p. 52.

[132] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie...*, cap. 83.

[133] Vezi lucrarea noastră, *Contribuții la revizuirea Liturghierului român...*, p. 71, n. 10 și Icon. D. Lungulescu, *op. cit.*, p. 52, n. 38.

milostivirii deschide-o nouă, binecuvântată Născătoare de Dumnezeu...» [134]. Prin aceste rugăciuni, liturghisitorii înțeleg să facă mărturisirea, mai ales în prima dintre ele, că, în neputință de a găsi vreun fel de justificare pentru puținătatea lor morală, din cauza păcatelor, ei nu au altă cale decât să recurgă la mila lui Dumnezeu, rugându-L adică să-i privească cu milă și îngăduință pentru lipsa lor de vrednicie. Cu această nădejde în mila divină, ei roagă pe Dumnezeu, în al doilea tropar de umilință, să nu fie tare mâniat pe ei și să nu țină seama de fărădelegile lor, ci și de data aceasta să-și întoarcă fața Sa cu milostivire spre dânșii, ca spre creaturile Sale, care invocă numele Său. Fraza: «Că Tu ești Dumnezeul nostru și noi suntem poporul Tău» este în primul rând o confesiune prin care liturghisitorii subliniază că rugăciunile lor se fac pentru cei ce sunt legați de El prin credință, prin nădejde și dragoste. În același timp, preotul vrea să spună: mă rog nu numai pentru nenumăratele mele păcate, ci, după pilda Fiului Tău, iau asupra mea rugăciunea pentru păcatele întregului popor credincios, adică pentru ale tuturor credincioșilor, atât ale celor care se găsesc cu mine aici, la această dumnezeiască slujbă, cât și ale tuturor creștinilor de pretutindeni. După aceea, liturghisitorii apelează la mijlocirea Preacuratei Născătoarei de Dumnezeu, rugând-o să obțină pentru ei și pentru tot «neamul creștin» milă din partea lui Dumnezeu și să facă să nu fie respinse cererile lor.

Caracterul specific pregătitor al acestor tropare de umilință este evident. În ele vibrează fiorul de sfială de care trebuie să se simtă cuprinse sufletele liturghisitorilor când sunt gata a se înfățișa înaintea lui Dumnezeu, pentru a începe serviciul Său. Cu conștiința că vrednicia lor personală este departe de a egala maiestatea și sfințenia acestui oficiu, ei cer indulgența divină față de insuficiențele legate de natura lor umană. În măsura în care aceste mărturisiri sunt pătrunse de sinceritate, în măsura în care aceste tropare sunt o rugăciune «cu duhul și cu adevărul», pornită adică din adâncime, făcută cu o înălțare a duhului și însuflețită de tremur sufletesc, ele vor însemna un act de pocăință și de purificare, o treaptă în plus suită pe scara desăvârșirii spirituale, deci a apropierii de Dumnezeu. «La sfântul altar să te înfățișezi cu inima zdrobită», adică pătrunsă de pocăință, cum am văzut mai înainte că recomanda Sfântul Vasile cel Mare [135].

Ca a doua etapă în șirul rugăciunilor pregătitoare înainte de intrarea în slujbă, troparele de umilință sunt menite deci să trezească spiritul, să producă o renaștere lăuntrică, să dea o senzație de curăție în duh și de bună dispoziție în săvârșirea oficiului. Aceste efecte devin sensibile în spiritul în care se desfășoară a treia etapă a rugăciunilor de închinare, și anume cele care se fac la icoanele împărătești și la cele din rând cu ele. Pășind astfel mai întâi în fața icoanei Mântuitorului, liturghisitorii rostesc rugăciunea «Preacuratului Tău chip ne închinăm, Bunule, cerșind iertare greșelilor noastre, Hristoase, Dumnezeul nostru...», rugăciune în care pulsează sufletul ușurat de încredințarea că deficiențele slujitorilor sunt acoperite de meritele prisositoare ale Fiului lui Dumnezeu, Cel ce binevoind a Se sui cu Trupul pe cruce a izbăvit pe cei pe care i-a zidit. «Și noi suntem printre aceștia» — vor să spună liturghisitorii într-un flux de înviorare, tradus în fraza finală a acestei rugăciuni: «Pentru aceasta, cu mulțumită strigăm Ție: Toate le-ai umplut de bucurie...», deci și pe noi, «Mântuitorul nostru, Cel ce ai venit să mântuiești lumea». Același sentiment de siguranță și de curaj moral se afirmă și în rugăciunea «Ceea ce ești izvorul milei, Născătoare de Dumnezeu...», ce se rostește îndată în fața icoanei Sfintei Fecioare, rugând-o: «arată ca întotdeauna puterea ta», și, cu nădejde deplină în efectul mijlocirilor ei duioase de maică a Fiului Celui Preaînalt, îi adresează salutul sfânt: «Bucură-te, ca și odinioară Gavriil, întâistătătorul netrupeștilor Puteri». Forma de salut religios, cu care se încheie ambele rugăciuni, semnalează deja intrarea slujitorilor în atmosfera unei intimități pioase, în care sufletele se simt pline de certitudinea bunătății dumnezeiești. Trecând apoi la celelalte icoane în rând cu cele împărătești și după aceea la cea de pe proschinitar, urmând în această privință ordinea ce se observă cu ocazia cădirii, preotul și diaconul se închină rostind la fiecare troparul sfântului sau al sărbătorii reprezentate de icoană [136]. Ei își afirmă astfel comuniunea cu Biserica cerească sau triumfătoare, cu care se vor găsi în împreună-slăvire a lui Dumnezeu, în cursul Liturghiei.

---

[134] *Contribuții la revizuirea Liturghierului...*, p. 71, n. 11.

[135] Vezi nota 128; Sf. Vasile cel Mare, *Cuvânt cu privire la slujba preoților*, P. G., XXXI, col. 1688 A.

Venind după aceea în mijlocul naosului cu fața spre sfintele uși, scoțându-și culioanele și plecându-și capetele, preotul rostește în taină rugăciunea: «Doamne, trimite mâna Ta dintru înălțimea locașului Tău și mă întărește spre slujba Ta, ce-mi este pusă înainte» (ce va începe îndată), «pentru ca, neosândit stând înaintea înfricoșătorului Tău altar, să săvârșesc Jertfa cea fără de sânge (τὴν ἀναίμακτον ἱερουργίαν)...». Dintre rugăciunile pentru pregătirea liturghisitorilor înainte de a intra în altar, aceasta este cea dintâi care își face apariția în documente. Cu text diferit ori cu oarecare variante verbale sau adaosuri, o astfel de rugăciune este întâlnită în manuscrise, încă din veacul al XI-lea [137], iar în *Constituția patriarhului Filotei* ea este unica rugăciune indicată în legătură cu ritualul închinării liturghisitorilor. Recitarea unor

---

[136] Această regulă se găsește numai în unele ediții ale *Liturghierului*, ca, de exemplu, în cele de București, 1855; Râmnicu-Vâlcii, 1862; Constantinopol, 1895; Ierusalim, 1908; Atena, 1912; 1924 etc.

[137] În *Codicele sinaitic nr. 950* (sec. XI): «Stăpâne, Doamne Dumnezeul părinților noștri, trimite-mi putere de sus...» (La Dom Placide de Meester, *op. cit.*, p. 56). În *ms. din an 1306*, Bibl. Esfigmenu (Atos): «Doamne Dumnezeul meu, trimite-mi ajutor din Sfântul Tău Locaș și mă întărește...» (A. Dmitrievschi, Εὐχολόγια... p. 262). În *Codicele sinaitic nr. 966* (sec. XIII—XIV) se adaugă: «...Caută spre mine păcătosul și nevrednicul robul Tău în ceasul acesta...» (La Dom Pl. de Meester, *op. cit.* și *loc. cit.*)

rugăciuni de pietate înaintea acesteia [138], precum și sărutarea icoanelor [139] se constată însă în practică deja în manuscrise din veacul al XII-lea și al XIII-lea.

Rânduite într-o gradație crescândă, rugăciunile închinării îl pregătesc și îl introduc pe liturghisitor treptat-treptat în oficiul său. Într-adevăr, în rostirea rugăciunii «Doamne, trimite mâna Ta dintru înălțimea locașului Tău și mă întărește...», preotul are deja viziunea slujbei pe care este gata să o înceapă și, pătruns ca și Sfântul Vasile cel Mare de gândul că a sta «în fața înfricoșătorului altar ca să săvârșească Jertfa cea fără de sânge» este un serviciu ceresc iar nu pământesc, îngeresc iar nu omenesc, el își înalță cugetul la Dumnezeu, Care pe cele de lipsă le împlinește și pe cele slabe le întărește. De aceea, el se roagă: Doamne, trimite sau întinde mâna Ta din înălțimile cerului în care locuiești, întărește-mă și ajută-mă cu puterea Ta, ca să-mi îndeplinesc oficiul «neosândit». El nu poate întreprinde deci dumnezeiescul oficiu al Liturghiei decât cu mărturisirea psalmistului către Dumnezeu: «Tu ești puterea și tăria mea, ajutorul și sprijinitorul meu» (Ps. 30, 4; 42, 2; 117, 14).

Luându-și poziția dreaptă, după rostirea rugăciunii de mai sus în fața altarului, liturghisitorii fac apolisul cel mic, încheind astfel partea a doua din ritualul închinării; înclinându-se apoi către strane, se îndreaptă spre altar, în care preotul intră prin ușa dinspre miazăzi, iar diaconul prin cea dinspre miazănoapte [140]. Ei însoțesc această intrare de recitarea versetelor 7 și 8 din Psalmul 5: «Voi intra în casa Ta, mă voi închina pătruns de frica Ta în sfânta Ta biserică...», adică în altar, care «închipuiește Sfânta Sfintelor, cele mai presus de ceruri și cerul» [141], «este locașul lui Dumnezeu..., cerul terestru, în care locuiește și umblă Dumnezeu, Cel mai presus de ceruri» [142]. Fiorii de sfială ce se trezesc în sufletul unui preot pios la pășirea treptelor altarului capătă expresie în recitarea stihului: «Întru luminările sfinților Tăi cum voi intra eu nevrednicul?», pe care regulile din unele manuscrise de mai târziu ale

---

[138] *Cod. 719 Patmos* (sec. XIII). A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 170 și *Cod. Esfigmenu* citat.

[139] *Cod. 662 Bibl. Națională din Atena* (sec. XII—XIII). Pan N. Trembela, *op. cit.*, p. 1.

[140] Spre deosebire de această practică, pe care am înscris-o după Icon. D. Lungulescu (*op. cit.*, p. 53), acțiunea se petrece invers; după alte *Liturghiere*, ca, de exemplu, cele din Atena, 1912, 1924: diaconul intră în altar prin ușa de miazăzi, iar preotul, prin cea de miazănoapte. *Liturghierul de Ierusalim* prevede intrarea ambilor liturghisitori prin ușa de miazăzi. Pentru respectarea regulii de a fi diaconul întotdeauna în dreapta preotului, practica *Liturghierelor de Atena* și mai ales a celui *de Ierusalim* se recomandă de la sine, mai cu seamă că o astfel de regulă este observată de *Liturghierul român* însuși, în alte momente ale slujbei. În sprijinul practicii românești, s-ar putea invoca totuși respectarea principiului de a se intra în altar pe ușa opusă celei prin care au ieșit fiecare din cele două categorii de liturghisitori.

[141] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie...*, cap. 98; cf. și *Explicare despre sfânta biserică*, de același, trad. rom. retip. de Toma Teodorescu, București, 1865, p. 253; cf. de asemenea, Același, *Despre târnosirea sfintei biserici*, cap. 131, *ibidem*, p. 121—122.

[142] Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 384 B.

Constituției patriarhului Filotei îl prescriu când înainte [143], când după rugăciunea intrării [144].

Știind că în altar se va pregăti și va avea loc ospățul Domnului, cina euharistică — la care Iisus, purtat de heruvimi [145] și înconjurat de sfinții îngeri și de cetele sfinților Săi se află de față —, liturghisitorul se găsește în chip firesc încă frământat de scrupule cu privire la vrednicia sa. De aceea, în continuarea rugăciunii intrării, el se roagă recitind versetul 8 al Psalmului 5 : «Povățuiește-mă (condu-mă), Doamne, la dreptatea Ta ; îndreptează calea Ta înaintea mea, în necazul vrăjmașilor mei» [146]. El vrea să spună : Îndrăznesc, Dumnezeule, să pășesc pragul sfântului altar, în care se află tronul Tău, spre a îndeplini oficiul cel mai sfânt. Ființă pământească ce sunt, cum voi putea săvârși Tainele Fiului Tău, de nu mă vei povățui Tu ? Se roagă, cu alte cuvinte, ca Dumnezeu să-l susțină și să-i înlesnească cu ajutorul harului Său să se mențină pe calea cea dreaptă, care este calea Domnului și linia sfințeniei.

Prin intrarea în altar, liturghisitorii iau primul lor contact cu atmosfera misterului în care se va desfășura întâlnirea lor cu Dumnezeu prin Fiul Său. Ca în ascensiunea lui Moise pe muntele Sinai, se cuvine deci a aspira ozonul spiritual care înviorează și înalță ființa, ațâță râvna, avântă cugetarea și simțirea spre cele înalte. Să simtă cum rămâne pământul în urma lor, cum se șterg senzațiile și impresiile, cum se potolesc și amuțesc încet-încet în sufletele lor zgomotul și învolburarea gândurilor și preocupărilor de cele ale vieții de aici, atenția lor fiind din ce în ce mai mult captivată de culmile de care se apropie prin înaintarea lucrărilor sfintei slujbe. Dacă nu încearcă această senzație spirituală, să se silească să o aibă, să-și încordeze voința și să se concentreze spre cele de sus. Prin această gimnastică duhovnicească, repetată stăruitor în fiecare zi de Liturghie, sufletul va căpăta deprinderea să-și ia cu înlesnire zborul spre sferele serafice.

Venind în altar, liturghisitorii fac două închinăciuni în fața Sfintei Mese și preotul sărută Sfânta Evanghelie, Sfânta Masă și Sfânta Cruce [147], iar diaconul, numai marginea Sfintei Mese, urmând ca încheiere a treia închinăciune. Acest scurt ceremonial echivalează cu o prezentare în serviciu, ca o înfățișare înaintea Domnului, căci «Sfântul Prestol închipuiește scaunul lui Dumnezeu» [148], «este locul mormântului, în care a fost pus Hristos..., este scaunul lui Dumnezeu, pe care se odihnește după întrupare...» [149], este simbolul sau imaginea lui Hristos, «piatra cea adevărată și din capul unghiului» [150], «piatra duhovnicească», «care este Hristos» (I Cor. 10, 4), simbolul naturii Sale umane, pe care a curs și curge scumpul Său Sânge. «Sărutând deci Sfânta Masă, liturghisitorii arată unirea și dragostea cea către Dumnezeu» [151].

Liturghisitorii au luat astfel în primire oficiul lor.

---

[143] *Ms. nr. 120* din an. 1602 al Bibl. Esfigmenu (Atos). A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 54. Alteori acest stih apare într-o formă îmbogățită, cu adaosul : «Căci dacă voi îndrăzni să intru în cămara de nuntă, haina mă vădește și legat voi fi aruncat afară de către îngeri...». *Codicele nr. 759, 752, 766,* și altele din Biblioteca Națională de la Atena. Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 229.

[144] *Ms. nr. 425.* Bibl. Metocului Sf. Mormânt, Constantinopol. A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 117.

[145] Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 388 C.

[146] În unele ediții grecești ale *Liturghierului*, această rugăciune apare într-o formă adaptată : «Intra-voi în sfânta Ta casă, închina-mă-voi unei Dumnezeiri slăvită în trei ipostasuri, în Tatăl și în Fiul și în Sfântul Duh, în veci, Amin». În alte *Liturghiere,* Psalmul 5 este continuat până la sfârșit, ca, de exemplu, în ed. Moscova, 1854 etc. Vezi și Brightman, *Liturgies eastern and western...*, vol. I, p. 354.

[147] Sărutarea sfintei cruci nu este prevăzută decât în unele ediții românești, ca, de exemplu, cele de București : 1855, 1912 și 1956. Vezi și Icon. D. Lungulescu, *op. cit.*, p. 53.

---

2. Pregătirea exterioară : ținuta, îmbrăcămintea sacră și spălarea

a. Înfățișarea exterioară cuviincioasă. b. Problema unui costum sacerdotal înainte de pacea Bisericii. c. Veșmintele liturgice și ritualul îmbrăcării lor. d. Spălarea mâinilor

a. Înfățișarea exterioară cuviincioasă. Al treilea moment în pregătirea slujitorilor altarului pentru săvârșirea Sfintei Liturghii îl formează îmbrăcarea în veșmintele sacre, sacerdotale sau liturgice.

Liturghia este, așa precum se spune adesea cu un termen potrivit, solemnitatea mântuirii noastre. Prin ea se actualizează actul mântuirii, adică se reprezintă și se reproduc în primul rând momentele istorice ale operei divine pentru mântuirea lumii. Este apoi un oficiu în cursul căruia se desfășoară lucrarea tainică a Sfântului Duh pentru sfințirea credincioșilor, prin împărtășirea lor de efectele sau roadele Jertfei Mântuitorului. Nota de solemnitate derivă deci din însuși faptul prezenței lui Dumnezeu în Liturghie și din contactul slujitorilor cu El, prezență și contact mai întîi cu caracter moral, iar mai apoi tainic și real în momentul Jertfei euharistice. Mântuitorul însuși este activ în Liturghie, căci «preotul și sfințitorul este Fiul» [152], «El săvârșește Tainele, prin mâinile și limba preoților» [153]. «Însuși Cuvântul Domnului săvârșește Taina prefacerii, însă numai prin mijlocirea preotului, adică la cererea și prin rugăciunea lui» [154]. În consecință, este o cerință firească a simțului de pietate și a rațiunii sănătoase ca liturghisitorii să-și îndeplinească oficiul lor într-o ținută și înfățișare exterioară corespunzătoare demnității Tainei și caracterului divin al acestei solemnități.

---

[148] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie,* cap. 38.

[149] Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 388 C.

[150] Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς, la Ioan Mihălcescu, Θυσαυρὸς τῆς Ὀρθοδοξίας, *Die Bekenntnisse...*, p. 226.

[151] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 38.

[152] Nicolae Cabasila, *Explicarea Dumnezeieștii Liturghii*, cap. XXXI, P. G., CL, col. 437 B.

[153] *Ibidem*, cap. XXVIII, col. 427 A—B.

[154] *Ibidem*, cap. XXIX, col. 429 B.

Aceasta trebuie înțeleasă în primul rând sub raportul fizic al unui exterior îngrijit și cuviincios, ca un semn în care se exprimă sentimentul de respect și de devoțiune al liturghisitorilor în îndeplinirea cultului suprem de adorare, de cerere și de mulțumire, ce se aduce prin Liturghie. Un exterior îngrijit subliniază în același timp în fața credincioșilor caracterul înalt al oficiului, le impune și le deșteaptă emoția și elanul religios. De aceea «Povățuirile» de la finele *Liturghierului* se încheie cu îndemnul : «Pentru slujirea Dumnezeieștii Liturghii, preotul și diaconul sunt datori a fi curați, precum cu sufletul, așa și cu trupul..., capul să fie pieptănat, fața și gura spălate, unghiile tăiate și curate. Toate acestea pentru respectul și cinstea Dumnezeieștilor Taine, ca și credincioșii ce-i privesc și le sărută mâna să nu se amărască de ceva» [155].

Pe de altă parte, prin însuși caracterul său religios, serviciul divin reclamă o înveșmântare consacrată, adecvată și deosebită de cea din uzul vieții civile. Ca atare, urmând regula îndeobște observată în societățile organizate, Biserica însăși trebuie să prescrie liturghisitorilor veșminte speciale în timpul oficiului. Păgânismul și mozaismul foloseau de asemenea anumite costume sacerdotale, în cultul lor. S-ar putea spune deci că primii creștini au venit în Biserică cu o anumită tradiție în această privință. În Vechiul Testament, veșmintele sacerdotale apar chiar ca o instituție divină, determinată în amănuntele ei prin poruncile primite de Moise de la Dumnezeu [156].

b. **Problema unui costum sacerdotal înainte de pacea Bisericii.** Deși nu se pot nega oarecare analogii și influențe ale Vechiului Testament în formarea veșmintelor liturgice ale Bisericii creștine, totuși acestea din urmă nu-și urcă originea la îmbrăcămintea lui Aaron și a fiilor lui și, de asemenea, nici la vreo rânduială apostolică în această privință, cum s-a crezut uneori [157].

Lipsa de date în scrierile primelor veacuri creștine, referitoare la costumul sacerdotal, face ca istoria lui să fie obscură în începuturile ei, lăsând loc numai la deducții și ipoteze, pe baza informațiilor ce se întâlnesc începând din veacul al IV-lea. După cele mai autorizate, este de admis în general că, până ce serviciul divin creștin a căpătat o fizionomie distinctă și o existență independentă de cultul Templului și al sinagogii, preoții săvârșeau Sfânta Euharistie prin case, îmbrăcați în costume la fel cu cele ale celorlalți credincioși [158], situație care, fără îndoială, va fi continuat încă multă vreme.

De îmbrăcămintea de toate zilele, veșmintele folosite la serviciul divin au început să se deosebească curând numai prin calitatea și prin

---

[155] 155. *Povățuiri*, pgf. 2, partea finală.

[156] 156. *Ieș.* 28, 2—43; 29, 5—9; *Lev.* 7, 7—9, 13.

[157] 157. Dr. Ludwig Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgie*, v. I, Fr. im Br., 1932, p. 408.

[158] 158. Walafried Strabo, *De exordiis et incr.*, P. L., CXIV, col. 945, și L. Eisenhofer, *op. cit.*, p. 408.

culoarea lor *albă*. Pentru veacul al III-lea și al IV-lea cel puțin, acest fapt este confirmat de canoanele lui Ipolit, care prescriau ca «de fiecare dată când episcopul are să săvârșească Liturghia, diaconii și preoții să meargă împreună cu el, îmbrăcați în haine albe, mai frumoase decât ale celorlalți credincioși și cât se poate de curate... Lectorii înșiși să aibă haine de sărbătoare» [159]. Indicarea unei culori speciale pentru veșmintele sacerdotale ne lasă să deducem că, chiar în cele mai vechi timpuri, acestea erau folosite exclusiv în cult, iar nu și în viața profană [160].

Dacă nici una din scrierile bisericești nu ne informează asupra formei și croielii vechilor veșminte liturgice, este totuși ușor de înțeles din cele de mai înainte că la baza și la originea lor stă îmbrăcămintea civilă. Pe baza comparațiilor, s-a ajuns la concluzia că veșmintele sacerdotale creștine, în forma pe care și-au luat-o în urma transformărilor în cursul vremii, nu sunt decât o derivație și stilizare a costumului civil din ținuta de oraș, prescrisă în mediul greco-roman, prin veacurile al IV — al V-lea, persoanelor oficiale [161]. Piesele principale ale acestui costum le constituiau *tunica* și *paenula*. Aceste două veșminte făceau încă parte din costumul purtat prin veacul al VI-lea de persoanele cu vază și este de admis că și clericii de toate treptele se îmbrăcau la fel [162].

Tunica era o haină pe dedesubt, de culoare deschisă, în general cu mâneci, dar uneori și fără. Ea cădea până la picioare, motiv pentru care căpătase la greci numele de *poderes* (ποδήρης). Ea era comună tuturor, cu deosebire că pentru sclavi ea se confecționa nu din pânză de in ca pentru ceilalți cetățeni, ci din lână ordinară, acest fel de tunică fiind cunoscut sub numele de *byrrhus*. Peste tunica de dedesubt, senatorii apăreau cu o tunică mai luxoasă, și anume dungată în însăși țesătura ei cu râuri, adică linii sau fâșii (clavi, ποταμοὶ) verticale, în culoarea purpurei. Pentru a nu fi incomodați la lucru de lungimea tunicii, funcționarii mărunți și îndeosebi meseriașii obișnuiau să o susțină printr-o *cingătoare*, prin care o strângeau în jurul mijlocului. Aceasta din urmă era o piesă accesorie, proprie oamenilor de condiție modestă, neintrând deci în costumul de oraș.

Peste tunică se purta un veșmânt de culoare închisă, numit de romani *paenula*, iar de greci *felon* (φελώνιον, φελώνης, φαινόλιον ori φαινόλης, adică o haină ce acoperă peste tot). Era o haină foarte largă și fără mâneci, un fel de manta sau pelerină nedesfăcută în față, ci având numai o deschizătură așezată în mijloc, prin care se introducea capul, ea acoperind corpul ca o pelerină până la genunchi și deci mai jos decât mâinile [163]. Pentru a se putea servi de mâini, cel ce o purta trebuia să-i ridice poalele sau marginile pe brațe. Primitiv, felonul era o haină întrebuințată universal, s-ar putea spune, mai ales în călătorii, ca apărare împotriva vremii urâte. Acesta era veșmântul pe care îl lăsase Sfântul Apostol Pavel la Carp, în Troa și pe care cerea să i-l aducă Timotei (II Tim. 4, 13). Spre finele veacului al IV-lea, felonul a devenit haina zilnică a senatorilor [164], deci a societății bune.

---

[159] 159. Can. XXXVII, 201 și 203. Hans Achelis, *Die Canones Hippolyti*, Leipzig, 1891, p. 118, 119.

[160] 160. Este tocmai ceea ce confirma puțin mai târziu Fer. Ieronim : «Religia dumnezeiască are un veșmânt în sfintele slujbe și altul în relațiile de toate zilele». *Comment. in Ezech.*, cart. XIII, cap. 14.

[161] 161. O lege din ianuarie 382 (*Codic. Teodosian*, XIV, 10, 1) determina amănunțit îmbrăcămintea bărbaților cu vază socială. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, V-ème éd., Paris, 1920, p. 399; L. A. Molien, *La prière de l'Église*, t. I, Paris, 1924, p. 104.

[162] 162. Dovada că în vechime nu era un costum preoțesc special o face scrisoarea pe care papa Celestin (422—432) a adresat-o episcopilor din Provence, dezaprobând obiceiul ce se luase de clerici de a purta veșminte deosebite de ale laicilor. Cf. L. Duchesne, *op. cit.*, p. 400.

Atenția asupra rangului persoanelor oficiale era atrasă prin purtarea unui fel de eșarfe lungi, numită *pallium*. De fapt, acesta nu era un veșmânt, ci o insignă în culori vii, așezată vizibil peste paenula ori chiar peste tunică. Precum se vede pe unele monumente reprezentând pe consuli în împrejurări solemne, un capăt al acestei eșarfe atârna în față, de la umărul stâng până aproape de picioare, iar celălalt capăt venea prin spate pe sub brațul drept, ajungând în diagonală peste piept până la umărul stâng și, întorcându-se pe după gât, era trecut din nou pe sub brațul drept, ajungându-i capătul în mâna stângă. Pe alte monumente, capătul din față atârna de la umărul drept în jos [165].

Prin adaptări și transformări în spiritul și după cerințele cultului creștin, aplicate acestor veșminte și insigne, unora mai mult, altora mai puțin, Biserica a ajuns să realizeze, în cursul timpului, tipul special al veșmintelor sale liturgice, inspirându-se câte o dată și din formele costumului sacerdotal din Vechiul Testament. Această origine a odăjdiilor bisericești nu va fi greu de recunoscut când ne vom ocupa de fiecare din ele.

În Biserica Răsăriteană, instituirea unor veșminte liturgice a avut loc cu mult mai înainte decât în Apus. Izolat, numele lor apare întâmplător în scrierile bisericești, începând, precum vom vedea, încă din veacul al IV-lea. Principalele veșminte ale costumului sacerdotal se găsesc enumerate laolaltă pentru prima dată în comentariul liturgic atribuit Sfântului Gherman, arhiepiscopul Constantinopolului († 733) [166]. În numărul lor complet de astăzi, adică împreună cu cele care pot fi numite nu veșminte, propriu-zis, ci insigne, sunt menționate și în parte descrise în veacul al XV-lea de Simion, arhiepiscopul Tesalonicului [167].

---

[163] L. A. Molien, *op. cit.*, vol. I, p. 105.

[164] În senat însă ei purtau toga, așa după cum hlamida era specifică costumului militar.

[165] L. Duchesne, *op. cit.*, p. 407.

[166] *Op. cit.*, P. G., XCVIII, 393 A—396 A. Cf. și versiunea latină a lui Anastasie Bibliotecarul (sec. IX), la Nilo Borgia, *Il commentario liturgico di S. Germano patriarca constantinopolitano*, Grottaferrata, 1912, XVII—XX, XXIII, XXVI. Ținând seama de interpolațiile suferite de această scriere, s-ar putea spune că referințele ei la veșmintele liturgice privesc o situație ce se poate întinde dinainte de veacul al optulea până către finele primului mileniu creștin.

[167] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 79—83; *Explicare despre sfânta biserică*, trad. rom., p. 255—258, P. G., CLV, col. 712—717.

Nici o scriere nu ne informează asupra formelor inițiale luate de veșmintele sacerdotale creștine. În tot cazul, destinația liturgică a vechilor veșminte primite de Biserică din uzul vieții civile și imprimarea unui caracter sacru se va fi realizat, desigur, în primul rând prin marcarea lor cu semnul crucii aplicat în broderie sau galon, cum a rămas obiceiul până astăzi. Pe de altă parte, ele erau sustrase domeniului profan prin rugăciuni speciale de binecuvântare, mai înainte de a fi puse în serviciul cultului divin, practică ce se constată generală în veacul al IX-lea [168].

În conexiune cu acțiunea liturgică era totodată inevitabilă atribuirea unor semnificații simbolice acestor veșminte. În erminiile liturgice și la diferiți exegeți, acest simbolism apare uneori mai mult *tipico-dogmatic*, în sensul că pretutindeni vrea să se înțeleagă demnitatea divino-umană, sfințenia și slava lui Hristos însuși, adevăratul Mijlocitor. Alteori, având un caracter *dogmatico-reprezentativ*, se stăruie că, prin veșmintele pe care le poartă preotul la slujba divină, trebuie să se înțeleagă patima lui Hristos, care se actualizează mistic prin fiecare Liturghie. O a treia direcție, care se poate numi *morală*, consideră că prin fiecare din veșmintele liturgice se simbolizează virtuțile pe care trebuie să le posede liturghisitorii, ca reprezentanți ai lui Hristos, având să facă dovada acestora printr-o viață de jertfă bineplăcută lui Dumnezeu [169].

c. **Veșmintele liturgice și ritualul îmbrăcării lor.** Caracterul sacru al veșmintelor sacerdotale a fost subliniat, pe de altă parte, prin instituirea unui ritual al înveșmântării, constând îndeosebi din recitarea unor rugăciuni alese din textele cărților Vechiului Testament și mai cu seamă din psalmi, în concordanță cu simbolismul fiecărui veșmânt. Probabil că un astfel de ritual a putut să ia naștere atunci când veșmintele liturgice au început să se deosebească de cele civile [170]. În codicele dinainte de veacul al XIII-lea ale Liturghiilor bizantine și chiar în unele din acest din urmă veac, odăjdiile bisericești se găsesc desemnate sub un singur nume, στολὴ ἱερατική, recitându-se înainte de îmbrăcarea lor o singură rugăciune, aceasta chiar nefiind una și aceeași în toate manuscrisele. Rugăciuni aparte pentru fiecare veșmânt apar abia în manuscrisele din veacul al XIII-lea—al XIV-lea, fără a fi uniforme în toate codicele. Generalizarea și uniformizarea ritualului îmbrăcării s-a realizat prin *Constituția patriarhului Filotei al Constantinopolului* (veacul al XIV-lea) [171].

a) *Îmbrăcarea diaconului.* — Regulile înscrise în *Liturghier* stabilesc că diaconul și preotul, aflându-se în altar după terminarea rugăciunilor pregătitoare pentru intrarea în oficiu, se îmbracă cu veșmintele sfinte ce sunt rânduite pentru treapta ierarhică a fiecăruia dintr-înșii. Astfel, diaconul, ținând pe brațul drept *stiharul*, *orarul* și *mânecuțele*, cere mai întâi binecuvântarea preotului, iar după ce a obținut-o, se îmbracă, începând cu stiharul, sărutând semnul crucii de pe el și recitând din *Liturghier* textul corespunzător acestei lucrări.

---

[168] L. Eisenhofer, *op. cit.*, p. 413.

[169] Vezi *Ibidem*, p. 415—416.

[170] Joannes M. Hanssens, *op. cit.*, t. III, p. 13

[171] *Ibidem*, p. 13—14.

Stiharul este un veșmânt cu mâneci, căzând drept până la picioare, analog poderesului lui Aaron și al fiilor săi (Ieș. 30, 27). Se înțelege de aici că stiharul este unul din cele mai vechi veșminte cu întrebuințare liturgică. Precum se va vedea și din alte amănunte, el derivă, fără modificări însemnate, din vechea tunică (ποδήρης) greco-romană. În literatura creștină, stiharul se găsește menționat de timpuriu, și anume la istoricul Eusebiu [172], la Sfântul Grigore de Nazianz [173], Sfântul Ioan Gură de Aur [174], Fericitul Ieronim [175] și în *Testamentum Domini nostri Jesu Chrisi* [176].

După unele păreri însă, nu s-ar putea susține în chip absolut sigur că denumirea de *tunica linea* și ποδήρης din scrierile bisericești dintre veacurile al IV-lea și al VII-lea s-ar referi întotdeauna la veșmântul liturgic propriu-zis, iar nu și la cel din uzul profan câteodată [177]. Faptul însă că stiharul (ποδήρης) se găsește numărat între veșmintele liturgice la începutul veacului al VIII-lea în comentariul Sfântului Gherman I al Constantinopolului [178] dovedește în chip categoric că el se afla deja în întrebuințarea mai veche și deci orice îndoială este înlăturată.

Din toate documentele, în care se găsește menționat, reiese că în vechime stiharul se confecționa din pânză sau țesătură albă de in. Mai târziu s-a introdus și obiceiul stiharelor de culoare roșie, purpurie sau stacojie, dar numai pentru cele care se purtau de arhiereu, ca un semn de distincție [179]. Uneori, stiharele arhierești se distingeau, ca și vechea tunică senatorială greco-romană, prin dungarea lor de sus până jos cu acei «clavi» sau «ποταμοί», adică râuri, linii sau fâșii de culoare roșie-purpurie pe fond alb. De la aceste șiruri sau rânduri (στίχοι) a rămas numele de stihar (στιχάριον), adică veșmânt cu linii.

În evul mediu stiharele arhierești se împodobeau, uneori, precum menționează Balsamon [180], cu triunghiuri (τριγώνια) ori cu cruci combinate din patru litere gamma de tipar (γαμμάτια) [181]. Cu vremea s-a ajuns la obiceiul din uzul de astăzi ca, pentru stihare, să se întrebuințeze materiale de orice culoare.

---

[172] Eusebiu, *Istoria bisericească*, cart. X, cap. 4.

[173] Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea* V, n. 4, P. G., XXXV, col. 668.

[174] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia LXXXII la Matei*, P. G., LVIII, col. 745.

[175] Fer. Ieronim, *Epistola LX ad Heliodorum*, 13, P. L., XXII, col. 597; *Epistola LXIV ad Fabiolam*, P. L., XXII, col. 613; *Dialog contra pelagienilor*, P. L., XXIX, col. 547—548; *Comentar la Iezechiel*, 33—34, P. L., XXV, col. 437.

[176] Ed. Ign. Ephr. Rahmani, I, 24, p. 83.

[177] O astfel de rezervă la J. Braun, *Die liturgische Gewandung...*, p. 74.

[178] Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 393 A.

[179] *Ibidem*. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 79.

[180] Balsamon, Μελέται ἤτοι ἀποκρίσεις *(Meditații adică Răspunsuri)*, P. G., CXXXVIII, col. 1021 D.

[181] Cf. P. Bernardakis, *Les ornements liturgiques chez les Grecs*, în «Echos d'Orient», t. V (1901—1902), p. 129—130.

Stiharul este un veșmânt comun celor trei trepte ierarhice. Cel diaconesc, fiind un veșmânt exterior, se face dintr-o stofă compactă și bogat ornamentată. El cade drept, iar mânecile sunt deschise la capăt și tivite cu galon, spre deosebire de stiharul preoțesc și arhieresc, care, purtându-se pe dedesubt, se face dintr-o materie mai subțire, de obicei de culoare unică și fără ornamentații în țesătură. Și clericii inferiori, adică ipodiaconii, citeții și cântăreții hirotesiți pot să poarte stihar în serviciu, de forma celui diaconesc.

În ceea ce privește semnificația simbolică a stiharului, s-ar putea spune că la nici un alt veșmânt liturgic nu și-au găsit aplicare mai mult ca aici toate cele trei direcții ale ermineuticii liturgice. În general, ideea fundamentală a acestui simbolism stă în legătură cu vechea culoare albă a stiharului. Printr-o astfel de culoare, el «arată dumnezeiasca strălucire, pe care preotul o slujește credincioșilor prin Evanghelie și prin celelalte» [182], precum și «îmbrăcămintea cea mai curată și fără de patimă a slavei lui Dumnezeu» [183]. Aplicând această idee persoanei Mântuitorului, îmbrăcarea cu stiharul semnifică sfințenia și curăția naturii Lui umane, pe care El a luat-o prin întrupare în starea de nevinovăție în care aceasta a fost creată la început de Dumnezeu [184]. Ea amintește lumina de la Schimbarea la față pe muntele Taborului, când hainele Sale «s-au făcut strălucitoare și albe precum e zăpada» (Marcu 9, 3), precum și giulgiul cel curat cu care a fost înfășurat Trupul Său, când a fost pus în mormânt [185].

Stiharul de culoare roșie simbolizează Sfânta Patimă a Domnului, Care S-a întrupat, Și-a vărsat sângele pe cruce pentru mântuirea noastră [186], precum și hlamida stacojie în care a fost îmbrăcat de ostași în batjocură (Matei 27, 28) [187]. Aceeași semnificație o atribuie unii autori și râurilor sau fâșiilor purpurii de pe stiharul arhieresc [188], iar uneori acestea sunt socotite ca simbol al darurilor deosebite ce-i sunt date de sus arhiereului, dar mai ales darul învățăturii, care trebuie să se reverse printr-însul spre folosul credincioșilor, ca niște «râuri de apă vie» (Ioan 7, 38) [189]. Deosebit de aceasta, liniile sau fâșiile purpurii, ce alternau cu spații albe, erau privite ca simbol al sângelui și apei care au curs din coasta Domnului [190]. În ceea ce privește acele trigonia, Balsamon zice că ele închipuiau pe Mântuitorul, Care este piatra cea din capul unghiului [191].

---

[182] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfânta biserică*, P. G., CLV, col. 712, trad. rom., p. 255; cf. și Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 393 C: «Stiharul, care este alb, arată strălucirea Dumnezeirii și felul de viață strălucitor al preotului».

[183] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele hirotonii*, cap. 163, P. G., CLV, col. 368.

[184] Idem, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 79, P. G., CLV, col. 255—256.

[185] Ghenadie, fost episcop de Argeș, *Liturgica sau explicația serviciului divin*, București, 1877, p. 13.

[186] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 79, P. G., CLV, col. 255; Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 393 B.

[187] Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op.* și *loc. cit.*

[188] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 79.

[189] *Ibidem*.

Cu aplicație la liturghisitori, care, prin însăși sarcina lor, au rânduiala slujbei îngerești [192], stiharul le amintește, prin culoarea sa deschisă, de îmbrăcămintea luminată a îngerilor, care, ca și cel de la mormânt, s-au arătat în veșminte strălucitoare și, ca atare, de curăția trupului și sufletului cu care se cuvine să îndeplinească dumnezeiasca slujbă ; în același timp, această culoare este simbolul bucuriei spirituale, de care trebuie să fie plin sufletul liturghisitorilor, pentru că au fost chemați la o astfel de demnitate. Tocmai acest sens se găsește indicat de rugăciunea ce se spune de liturghisitori la îmbrăcarea stiharului : «Bucura-se-va sufletul meu întru Domnul, că m-a îmbrăcat în veșmântul mântuirii și cu haina veseliei m-a acoperit ; ca unui mire mi-a pus cunună, și ca pe o mireasă m-a împodobit cu podoabă» (Isaia 61, 10).

Peste stihar, diaconul pune *orarul* (ὠράριον sau ὡράριον și ὀράριον). Acesta este o fâșie lungă, care se așază pe umărul stâng și, după obiceiul luat de prin veacul al XVIII-lea, capătul din față se petrece în diagonală peste piept și, trecându-l pe sub brațul drept, este adus prin spate iarăși peste umărul stâng, atârnând astfel acest capăt în față, iar celălalt pe spate. Fără aceste veșminte, diaconul nu poate lua parte la săvârșirea nici unui serviciu religios.

Asupra originii filologice a denumirii, precum și cu privire la forma inițială a veșmântului din care derivă orarul, părerile sunt diferite. Pornind de la faptul că diaconul ține ridicat capătul din față al orarului cu trei degete de la mâna dreaptă în timpul ecteniilor, și indică cu el în alte momente ale slujbei ordinea cântărilor, lecturilor și altor lucrări, unii conchid că denumirea de orar provine de la verbul latin *orare* (a se ruga). Alții o fac să derive de la substantivul grec ὥρα *(oră)*, deoarece diaconul semnalează cu capătul orarului ora sau timpul anumitor rugăciuni sau obligații religioase pentru popor, în timpul oficiului, precum și al anumitor lucrări pentru liturghisitori [193]. În legătură cu această ipoteză, orarul este pus în analogie cu acea pânzătură sau batistă pe care șeful sinagogii o agita de pe un loc mai ridicat, pentru a indica poporului să răspundă «amin», după lecturi. Aceasta ar fi deci originea orarului și cu acest scop ar fi fost introdus în cultul creștin [194].

Balsamon, în comentariul la canonul 22 al Sinodului de la Laodiceea [195] și Matei Vlastare [196] derivă denumirea de orar de la verbul ὁράω-ῶ (văd, observ) și de la substantivul ὥρα (grijă, atențiune) [197], deoarece «diaconul are sarcina să fie atent la observarea bunei rânduieli a slujbelor» [198]. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, crede că termenul de orar provine de la verbul ὡραΐζειν, a înfrumuseța, a împodobi, «întrucât diaconul se înfrumusețează cu dânsul ca și cu niște aripi și se acoperă cu cucernicie și cu bunătate» [199].

Deși aceste explicații nu apar chiar neverosimile, ele sunt totuși unilaterale. Mai probabilă și în general admisă este ipoteza care pune la originea denumirii de orar cuvântul latin *os-oris*, gură, față. Orarul nu ar fi în acest caz decât o formă stilizată a vechiului *orarium* din costumul roman, o pânzătură de in, în felul unui șervet sau ștergar, o batistă sau o basma, ce se întrebuința de persoanele de un anumit rang pentru ștergerea gurii și a sudorii de pe față. Făcea deci la origine serviciul de *sudarium*, a cărui variantă era *mappa* sau *mappula*, o pânzătură cu aceeași destinație. Orarul intrase în cele din urmă în întrebuințarea ambelor sexe, fiind purtat în jurul gâtului, ca o cravată de către bărbați, iar de femei, ca un fel de șal sau basma, ca protecție împotriva frigului neașteptat și a arșiței soarelui. Sudarium și mappa (mappula) se purtau însă pe brațul stâng, capetele acestei pânzături atârnând în jos.

Dat fiind scopul acestor obiecte, întrebuințarea lor era un uz nedespărțit de funcția de orator și de cea de cântăreț, întrucât aceștia se serveau de ele și în special de orar pentru a se șterge de sudoare și a-și menaja vocea. Utilitatea lor se găsea deci la locul ei și în cultul creștin, în legătură cu chemarea de slujitori și predicatori a membrilor clerului. În viața civilă, ele erau acordate ca semn de distincție unora dintre funcționarii imperiali, ajungând cu vremea piese ale costumului de ceremonii și insignă a costumului consulilor, servind ca mijloc pentru a da unele semnale ori dispoziții. Se crede că și Biserica, urmând acest exemplu, a introdus orarul între veșmintele liturgice, pentru a diferenția gradele ierarhice în serviciul divin.

S-a presupus de asemenea că romanii, când participau la ospețe ca invitați, își aduceau fiecare cu sine mappa sau mappula, spre a le servi pentru șters. Imitând această practică din viața casnică, primii creștini ar fi luat obiceiul să facă la fel când veneau la masa euharistică [200]. De aici s-ar fi ajuns în cele din urmă la instituirea orarului pentru diaconi, spre a șterge gura credincioșilor după Sfânta Împărtășire [201].

---

[190] Cf. P. Bernardakis, *op. cit.*, p. 130.

[191] Balsamon, *op. cit.*, col. 1021.

[192] Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicație despre sfânta biserică*, trad. rom. cit., p. 255.

[193] Arcudius (cartea VI, cap. 10) și I. Bona, *Rerum liturgicarum libri duo*, Lutetiae Parisiorum, 1676, cartea I, cap. 24, p. 352.

[194] P. Lebedev, *op. cit.*, p. 185. Dr. V. Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi *op. cit.*, p. 231.

[195] *Sintagma ateniană*, II, 191.

[196] *Sintagma ateniană*, VI, 252.

[197] Nicodim Milaș, *op. cit.*, vol. II, part. I, p. 99.

[198] P. Bernardakis, *op. cit.*, p. 138. Cf. și S. Salaville, *Liturgies orientales*, I. p. 175.

[199] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele hirotonii*, cap. 136.

[200] Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 231—232 ; P. Bernardakis, *op. cit.*, p. 139 ; L. Duchesne, *op. cit.*, p. 403, 410—411 ; S. Salaville, *op. cit.*, p. 158, 174—175 ; L. A. Molien, *op. cit.*, p. 106—109 și 110, notă ; D. Eugène Vandeur, *La sainte Messe*, 7-ème éd., Paris, 1924, p. 52.

Și astfel, sub o formă modificată și adaptată scopurilor și esteticii speciale a cultului, *orarium*, o variantă mai practică și mai nobilă a ceea ce se întrebuința sub formă de *sudarium* și de *mappa (mappula)*, câteșitrele accesorii ale costumului civil al persoanelor de vază, în timpul imperiului, a ajuns un veșmânt liturgic. Denumirea greacă de ὠράριον ar proveni deci de la latinescul «orarium», termen uzual în Biserica Apuseană până în veacul al VIII-lea. În unele texte patristice din veacurile al IV-lea — al V-lea și al VII-lea — al VIII-lea ca, de exemplu, la Severian din Gabala († cca. 408) [202], Sfântul Isidor Pelusiotul († cca. 440) [203] și Sfântul Gherman I al Constantinopolului [204], orarul este menționat prin termenul grec ὀθόνη, adică țesătură subțire de in. Această denumire, ca și unele comparații din aceleași texte ne lasă să înțelegem că orarul era de culoare albă. Astăzi însă el se făcea din același material ca și stiharul.

În întrebuințarea cultului, orarul a intrat însă cu mult mai înainte în Biserica Răsăriteană decât în cea din Apus. La Roma, a fost consacrat ca atare abia prin veacul al IX-lea — al X-lea, după ce fusese acceptat în veacurile precedente de Bisericile din Galia și Spania, sub influența Orientului [205]. În Răsărit, s-ar putea spune că orarul era un veșmânt diaconesc deja înainte de jumătatea veacului al IV-lea, deoarece în a doua jumătate a acestui veac, Sinodul de la Laodiceea, prin canoanele 22 și 23, interzice obiceiul luat de ipodiaconi, de citeți și de psalți de a purta orarul diaconesc pe umăr. Astăzi, orarul este folosit și de membrii clerului inferior, dar nu pe umăr, ci încins peste ambele capete încrucișate în față, în felul în care îl așază diaconii înșiși înainte de momentul împărtășirii (în timpul Rugăciunii Domnești).

Semnificația simbolică a orarului se inspiră din ideea caracterului îngeresc al serviciului îndeplinit de diaconi în Liturghie. Ca atare, orarul este privit ca o imagine a aripilor îngerești [206]. Încingerea și încrucișarea orarului în timpul Rugăciunii Domnești, în vederea apropierii de Sfintele Taine, pentru împărtășire, sunt privite ca un simbol prin care diaconul «amintește umilința arătată de Mântuitorul, când a spălat și a șters picioarele ucenicilor Săi» [207]. În acest caz, orarul ar simboliza ștergarul cu care Mântuitorul era încins la Cina cea de Taină, când a spălat și a șters picioarele ucenicilor (Ioan 13, 5). Încingând orarul, diaconul ține deci să arate sfiala, cucernicia și îmbunătățirea sufletească cu care se apropie de Sfânta Împărtășanie, urmând astfel serafimilor, care «cu două aripi își acoperă fețele, cu două picioarele, iar cu două zboară, strigând : «Sfânt, Sfânt, Sfânt» [208]. De aceea, pentru a se sublinia rânduiala îngerească a slujbei diaconilor, se înscriau în trecut pe orarul lor cuvintele din Isaia 6, 3 : «Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot...» [209]. Prin marcarea sau înscrierea acestui text se explică, poate, faptul că orarul este singurul veșmânt pentru care a rămas neînscrisă în *Liturghier* formula de rugăciune la punerea lui. Respectând deci tradiția și logica, se impune ca diaconul să folosească la momentul cuvenit textul menționat, pe care edițiile *Liturghierului* se cuvine să-l insereze în cuprinsul lor, la capitolul pentru îmbrăcarea sfintelor veșminte.

Înveșmântarea diaconului pentru slujba Liturghiei se încheie cu punerea *mânecuțelor* (ἐπιμανίκια, ἐπιμανίκα) sau *rucavițelor* (slav. narîkavița), după ce le sărută peste semnul crucii de pe ele, întâi pe cea din dreapta și apoi pe cea din stânga. Mânecuțele sunt proprii atât preotului cât și arhiereului, cu deosebirea că aceștia le pun peste capătul mânecilor stiharului, strângându-le cu ele, spre a nu fi stingheriți în lucrările sfinte, iar nu ca diaconii, peste manșetele reverendei și deci pe sub mânecile stiharului. La celelalte servicii divine, mânecuțele nu sunt obligatorii pentru îmbrăcămintea diaconului.

Deși *Liturghierul* prevede și pentru diaconi recitarea rugăciunilor respective la punerea fiecărei mânecuțe, totuși menționarea mânecuțelor este omisă din formula prin care diaconul cere la început binecuvântarea preotului pentru îmbrăcare («Binecuvintează, stăpâne, stiharul dimpreună cu orarul»). Explicația trebuie căutată, desigur, în faptul că dreptul de a purta mânecuțe fiind acordat diaconilor mai târziu, precum vom vedea, textul *Liturghierului* nu a fost pus la curent cu noua situație, transmițându-se mecanic cuprinsul manuscriselor în forma lor anterioară. Este necesar deci ca formula de mai sus să fie întregită cu expresia : «și cu mânecuțele». De altfel, se pare că introducerea mânecuțelor în costumul liturgic se datorește la origine unei concesii imperiale, care s-a extins ulterior de la arhiereu și la celelalte două trepte ale ierarhiei bisericești.

Mai înainte, rolul mânecuțelor pentru strângerea manșetelor stiharului preoțesc și arhieresc îl îndeplineau, se pare, niște bentițe

---

[201] «Orarion, în vremurile de demult, când diaconii împărtășeau pe creștini cu Dumnezeiescul Sânge din sfințitul pahar, era ca o basma sau ștergar, ținând-o pe umărul său, și după ce se împărtășea fiecare mirean își ștergea gura cu aceea». *Pidalion*, tâlc. la can. 23 al Sin. din Laodiceea, trad. rom. editată la Mânăstirea Neamț, 1844.

[202] În *Omilia despre Fiul Risipitor*, atribuită Sf. Ioan Gură de Aur, P. G., LIX, col. 520 A—B.

[203] *Epistola I*, 136, P. G., LXXVIII, col. 272.

[204] *Op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 396 B.

[205] Cf. L. A. Molien, *op. cit.*, p. 107.

[206] În *Omilia despre fiul risipitor* (Sf. Ioan Gură de Aur — Severian din Gabala) citată mai înainte (la nota 202) se subliniază că fâlfâirile orarului diaconal amintesc aripile îngerilor. De asemenea, Sfântul Gherman I al Constantinopolului (*op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 393 C) : «Diaconii, după imaginea Puterilor îngerești, merg înainte cu aripile subțiri ale orarelor înguste, ca duhuri slujitoare trimise spre servire». — «Ca unul ce are rânduiala slujbei îngerești, diaconul se înfășoară cu orarul, care arată firea cea nevăzută a îngerilor și care, atârnând pe umeri, înseamnă aripi». Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele hirotonii*, cap. 173.

---

[207] Sf. Isidor Pelusiotul, *op.* și *loc. cit.* Cf. și Pseudo-Gherman, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 396 B.

[208] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele hirotonii*, cap. 174.

[209] Pan N. Trembela, *op. cit.*, p. 231.

(λωρία),[210] formând un fel de garnituri aplicate la manșetele veșmântului. Cu vremea, s-a ajuns la obiceiul practic de a se detașa aceste piese pentru a fi curățate sau pentru a fi întrebuințate la alte stihare, realizându-se astfel forma de sine stătătoare reprezentată prin mânecuțe[211].

Este de observat totuși că originea acestui obiect al costumului liturgic este mai obscură decât a celorlalte veșminte sacerdotale. Căci, fără îndoială, nu se poate admite că mânecuțele ar deriva din acel ștergar purtat pe mână, numit mappa ori mappula, cum presupun unii autori apuseni[212] și chiar răsăriteni[213], precum nici din mănușile pe care le purtau împărații când intrau în altar pentru a primi Sfânta Euharistie[214]. Cert este că mânecuțele au constituit la început unul din articolele exclusiv ale costumului împăraților bizantini. Aceștia au acordat și patriarhilor, ca o distincție, dreptul de a le purta, favoare care s-a extins mai în urmă și la episcopi[215]. Membrii înaltei ierarhii le-au trecut mai târziu și demnitarilor bisericești, iar cu timpul mânecuțele au ajuns comune preoților, precum și arhidiaconilor și protodiaconilor. Până în veacul al XV-lea, diaconii încă nu ajunseseră să se folosească de rucavițe, căci Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, nu le menționează în scrierile sale decât între veșmintele arhiereului și preotului[216]. El se exprimă categoric chiar : «Diaconul are stihar și orar»[217]. Ulterior, poate prin veacul al XVII-lea, ele s-au generalizat la toți diaconii[218].

Așa precum rezultă din spiritul textelor ce se recită la punerea lor (Ieș. 15, 6 și Ps. 118, 73), mânecuțele simbolizează în general puterea întăritoare dată de Dumnezeu liturghisitorilor de a săvârși toate cele ale serviciului divin[219]. Alteori, și în special mânecuțele arhiereului și preotului, sunt privite ca imaginea legăturilor cu care au fost strânse mâinile Mântuitorului atunci când a fost dus la Caiafa și Pilat[220].

b) *Înveșmântarea preotului.* — Stiharul și mânecuțele sunt, precum s-a spus, comune costumului liturgic al tuturor celor trei trepte ierarhice. În loc de orar, preotul și arhiereul pun *epitrahilul* (ἐπιτραχήλιον și de asemenea περιτραχήλιον și πετραχήλιον), adică un veșmânt pus pe după gât sau împrejurul grumazului.

De fapt, epitrahilul este un orar pus pe după gât, ambele capete atârnând egal în față[221], peste umeri, unite fiind din distanță în distanță prin niște butoni sau altfel, ca în trecut și cum se vede uneori chiar astăzi ; de cele mai multe ori, ambele laturi sunt cusute sau unite una lângă alta sau formează o singură bucată cu o deschizătură în partea de sus, spre a putea fi introdus pe după gât. În timpurile mai noi s-a generalizat însă obiceiul ca epitrahilul să fie croit dintr-o singură bucată de stofă prețioasă, de același fel cu felonul și mânecuțele, garnisindu-se pe toate laturile cu galon, iar în partea de jos cu două rânduri de franjuri de fir, dintre care unul ceva mai sus și anume sub semnul unei cruci mari cu piedestal, aplicată tot din galon de fir. Culoarea epitrahilului a fost în vechime și chiar către finele evului mediu, albă, ca a tuturor veșmintelor sacerdotale în general[222], iar după aceea, până astăzi, s-a confecționat din stofe de culori și desene diferite.

Din cele de mai sus se înțelege ușor că originea epitrahilului este aceeași ca și a orarului. Prima mențiune scrisă despre el o face Sfântul Gherman I al Constantinopolului, la începutul veacului al VIII-lea[223]. Schimbarea orarului în epitrahil la preot și arhiereu, prin trecerea lui și peste umărul drept, spre a-l purta astfel pe după gât, iar nu numai pe umărul stâng, ca diaconul, este marcarea puterii în plus, acordată prin hirotonie ultimelor două trepte ierarhice, de a săvârși Sfintele Taine și celelalte ierurgii. Transformarea orarului în epitrahil mai indică pentru preot și faptul că el nu este scutit cu desăvârșire de darul servirii, care este în principiu al diaconului, deoarece în lipsa acestuia va avea de îndeplinit și obligațiile diaconiei[224].

---

[210] Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 393 B. Cu același termen de λωρία Sf. Gherman desemnează și fâșiile ornamentale, în culoarea purpurei, ce cădeau în lungul stiharului.

[211] J. Braun, *op. cit.*, p. 100.

[212] Ca, de exemplu, indirect, L. Duchesne, *op. cit.*, p. 104.

[213] Ca Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *Liturgica...*, p. 231.

[214] Ipoteză formulată de P. Bernardakis, *op. cit.*, p. 131.

[215] Precum rezultă din scrisoarea lui Balsamon către Marcu al Alexandriei, aceasta era situația la finele veacului al XII-lea, când privilegiul de a uza de mânecuțe la slujbă nu-l aveau nici egumenii, nici protopopii, P. G., CXXXVIII, col. 997.

[216] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 81 și 83.

[217] Idem, *Explicarea despre sfânta biserică*, trad. rom. cit., p. 255.

[218] După părerea prof. A. Neselovski, *Cinăi hirotei i hirotonii*, Kameneț-Podolsk, 1906, p. 161, la Dom Placide de Meester, *op. cit.*, p. 59. n. 6. Cf. și J. Braun, *op. cit.*, p. 98—101.

[219] «Mânecuțele... înseamnă lucrarea a toate cele ce sunt ale lui Dumnezeu». Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 81 ; «Rucavițele închipuind lucrarea lui Dumnezeu cea atotfăcătoare și că Însuși Iisus, prin mâinile Sale, și-a făcut jertfa Trupului și Sângelui Său». Idem, *Explicare despre sfânta biserică*, trad. rom., p. 256. Cf. și P. Lebedev, *op. cit.*, p. 185. Ghenadie, fost episcop de Argeș, *op. cit.*, p. 15. Gabriel Rășcanu, *Liturgica...*, București, 1876, p. 18.

[220] Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 395 C ; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfânta biserică*, trad. rom. cit., p. 256 ; Ghenadie, fost episcop de Argeș, *op. cit.*, p. 15 ; Dr. V. Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *Liturgica...*, p. 231.

[221] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele hirotonii* (trad. rom. cit., p. 181) : «Deci arhiereul... ia orarul de pe umărul din stânga și îl pune pe cel din dreapta, fiind amândouă părțile în față, care atunci se cheamă epitrahil».

[222] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 83 ; S. Salaville, *op. cit.*, p. 159—160 ; J. Braun, *op. cit.*, p. 607.

[223] Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 393 D.

[224] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele hirotonii*, cap. 173 și 180. P. Lebedev, *op. cit.*, p. 187. Credem că este forțat să se pună în analogie (cum se face uneori, ca, de exemplu, P. Lebedev) epitrahilul cu efodul, cu care arhiereul Vechiului Testament își acoperea umerii la rugăciune.

Epitrahilul este un veșmânt liturgic absolut indispensabil preotului și arhiereului la orice serviciu religios, oricât de mic. La unele din acestea, preotul îl însoțește și de felon, iar arhiereul de omofor, așa precum este stabilită rânduiala bisericească pentru fiecare, în *Evhologhiu.* Obligativitatea purtării epitrahilului la orice serviciu sau moliftă este atât de strictă, încât Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, recomandă că, în împrejurări de forță majoră, când nu s-ar găsi un epitrahil la îndemână, să se pună în chip de epitrahil brâul, o altă pânzătură sau chiar o bucată de funie, după ce au fost binecuvântate în scopul acestei întrebuințări, iar după aceea să fie păstrate într-un loc deosebit sau folosite în scopuri sfinte[225]. În practica mânăstirească însă s-a luat obiceiul ca la rugăciunile Miezonopticii, care se fac în tinda bisericii, precum și la slujba Ceasurilor și Pavecerniței, să nu se pună epitrahil[226].

Simbolismul epitrahilului urmează direcțiile indicate de Sfântul Gherman I, patriarhul Constantinopolului, și de Simion, arhiepiscopul Tesalonicului. Pornind pe de o parte de la faptul că epitrahilul este purtat pe după grumaz, i se atribuie semnificația jugului (sarcinii) cel bun al preoției lui Hristos[227], însemnând anume ca preotul să îndeplinească cu smerenie și cucernicie sarcinile preoției, supunându-se Mântuitorului, întrucât preotul săvârșește Sfintele Taine în numele lui Hristos, ca împreună-lucrător al lui Hristos, Care este izvorul Tainelor[228]. Un alt aspect al acestui simbolism îl aflăm la Sfântul Gherman I al Constantinopolului, după care «epitrahilul înseamnă ștreangul cu care Hristos, fiind legat de gât din ordinul arhiereului, era tras înainte pe când mergea la Patimă»[229]. «Partea dreaptă a epitrahilului închipuiește trestia pe care I-au dat-o lui Hristos în mâna dreaptă, bătându-și joc de El, iar partea stângă înseamnă purtarea crucii pe umerii Săi»[230]. În sfârșit, sensul cel mai corespunzător derivă din însăși întrebuințarea epitrahilului, și anume că el simbolizează harul coborât de sus asupra preotului și puterea dobândită astfel de a-l comunica credincioșilor prin Sfintele Taine și alte ierurgii, de unde a și intrat în practică obiceiul de a-l pune pe capul creștinilor la anumite servicii, așa precum odinioară Sfinții Apostoli își puneau mâinile pe capetele lor. Acest sens este, de altfel, în concordanță cu rugăciunea ce se rostește de preot și de arhiereu la punerea epitrahilului : «Binecuvântat este Dumnezeu cel ce varsă harul Său peste preoții Săi, ca mirul pe cap, ce se coboară pe

barbă, pe barba lui Aaron, ce se pogoară pe marginea veșmintelor lui» (Ps. 132, 2—3)[231].

După unele interpretări, franjurile care garnisesc partea de jos a epitrahilului, ca anexe la ultimele două galoane transversale, ar închipui sufletele credincioșilor, a căror mântuire este lăsată în răspunderea preoților[232].

Așa precum face la îmbrăcarea oricăruia din celelalte veșminte liturgice, preotul și arhiereul binecuvintează epitrahilul, sărutând apoi semnul crucii din partea lui de sus, mai înainte de a-l așeza pe după grumaz, cu recitarea rugăciunii respective din *Liturghier.*

Binecuvântând apoi și sărutând *brâul* (ζώνη) sau *cingătoarea,* care este o fâșie sau un cordon îngust, preotul și episcopul[233] își fixează cu el stiharul și epitrahilul, în jurul mijlocului. De obicei, capetele brâului se termină cu niște șireturi pentru a se încheia la spate. În acest caz, pe partea din față brâul are aplicată o cruce din galon ori broderie. Până nu de mult se practica și forma de brâu cu capete ce se încheiau în față printr-o pafta. La început, brâul era, desigur, de culoare albă[234], ca toate celelalte veșminte, iar în veacurile din urmă el se face din aceeași stofă și în aceeași culoare cu felonul, epitrahilul și mânecuțele.

Deși cingătoarea nu intra în numărul veșmintelor din ținuta de oraș a lumii greco-romane, totuși, în viața obișnuită ea se întrebuința în toate părțile în care se purtau haine lungi și largi[235]. Folosirea brâului a izvorât, cu alte cuvinte, din necesitatea practică de a se asigura prin el comoditatea în mișcări, în cursul lucrărilor. Este firesc deci ca cingătoarea să fie tot atât de veche între veșmintele liturgice ca și stiharul, de care se găsește legată la originea ei. Nu este, prin urmare, cazul să se creadă neapărat că brâul a intrat în rândul veșmintelor sacerdotale creștine direct din Vechiul Testament, unde era purtat de preoți și arhierei ; ca distincție, la aceștia din urmă era lucrat din aceeași stofă ca și efodul, adică în fire de aur și mătase din diferite culori (Ieș. 28, 6, 8, 39 și 40).

În cursul istoriei, brâul se găsește menționat de mai multe ori, dar înainte de veacul al IX-lea, aceste date se referă atât la cingătoarea din costumul profan sau zilnic[236] cât și la cea din costumul monahilor, așa precum se constată în regulile lui Ioan Casian și în cele ale Sfântului

---

[225] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfânta biserică,* trad. rom. cit., p. 256 și *Răspunsuri la întrebările unui arhiereu,* Întreb. 17. *Ibidem,* p. 315—316.

[226] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Răspunsuri...,* Întreb. 17, trad. rom. cit., p. 316.

[227] Idem, *Despre sfintele hirotonii,* cap. 181. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, zicea că mutarea capătului dinapoi al orarului tot în față «face pe cel hirotonit a fi ca într-un jug» *(Despre sfintele hirotonii,* cap. 180).

[228] *Ibidem,* cap. 180 și *Explicare despre sfânta biserică,* trad. rom. cit., p. 256.

[229] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele hirotonii,* cap. 181.

[230] Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.,* P. G., XCVIII, col. 393 D.

[231] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie,* cap. 81 și *Explicare despre sfânta biserică,* trad. rom. cit., p. 256.

[232] P. Bernardakis, *op. cit.,* p. 130.

[233] Un pasaj în formă confuză din scrierile lui Simion, arhiepiscopul Tesalonicului *(Despre sfintele hirotonii,* cap. 163) pare a se referi și la o cingătoare a ipodiaconului. Cf. și J. Braun, *op. cit.,* p. 115 ș. u. Nu este exclus să fie vorba aici doar de orarul încins cruciș.

[234] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie,* cap. 83.

[235] P. Lebedev, *op. cit.,* p. 186.

[236] Ca, de exemplu, la Fer. Ieronim, *Epistola CXXVIII ad Fabiolam* și la Ioan Diaconul, *Vita S. Gregorii Magni,* cart. VI, cap. 80.

Benedict[237]. Între veşmintele liturgice, brâul este citat pentru prima dată în comentariul patriarhului constantinopolitan Gherman I[238].

Pe temeiul funcţiei de susţinere pe care o îndeplineşte în general brâul sau cingătoarea, acesta a căpătat în erminia liturgică o aplicare morală, fiind privit ca simbol al înfrânării şi stăpânirii simţurilor[239]. Cu alte cuvinte, brâul închipuie puterea dată de Mântuitorul preoţilor ca să învingă poftele trupeşti, spre a sluji în stare de curăţie Sfânta Liturghie[240]. Brâul arată, zice Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, «şi lucrarea de slujire, căci cel ce slujeşte se încinge» şi «închipuieşte... puterea cea dată preotului de la Dumnezeu peste mijlocul lui»[241], aşa precum însuşi liturghisitorul mărturiseşte prin rugăciunea pe care o rosteşte atunci când se încinge : «Binecuvântat este Dumnezeu Cel ce mă încinge cu putere şi a făcut fără prihană calea mea, Cel ce întocmeşte picioarele mele ca ale cerbului şi peste cele înalte mă pune» (Ps. 17, 35—36).

Sfântul Gherman I al Constantinopolului, pornind desigur de la ideea de prestanţă şi de cuviinţă a omului încins, zice că brâul arată măreţia pe care Hristos, domnind, a încins-o ca pe o putere deosebită a Dumnezeirii[242], ceea ce, cu aplicare la preot, ar însemna puterea şi demnitatea slujirii primite de liturghisitori de la Mântuitorul. O astfel de interpretare se găseşte de altfel în concordanţă, precum am văzut, cu textul ce se recită la punerea brâului[243].

După ce s-au încins cu brâul, preoţii cărora li s-au acordat de chiriarhul lor ranguri onorifice (în Biserica Ortodoxă Română, începând cu cel de sachelar) pentru merite deosebite pastorale, îşi pun *epigonaţiul* sau *bederniţa*. Aceasta este o bucată rombică de stofă preţioasă, aplicată pe un carton îmbrăcat, garnisită pe margini cu galon sau franjuri, iar în mijloc având o cruce ori chiar o icoană brodată sau pictată. Epigonaţiul se poartă în partea dreaptă, atârnat cu un şnur fie pe după gât, fie de brâu în aşa fel ca să bată peste genunchi. De aici îi şi vine denumirea de epigonaţiu (ἐπὶ peste şi γόνυ genunchi) ; este numit şi *ipogonaţiu* (ὑπὸ sub şi γόνυ genunchi), precum şi cu termenul de origine slavă *bederniţă* sau mai exact *nabederniţă* (наведерникъ = peste coapsă).

Se înţelege deci că epigonaţiul nu este propriu-zis un veşmânt, ci un semn distinctiv, care face parte de fapt din costumul arhieresc, fiind acordat, precum am spus, numai anumitor preoţi.

În ceea ce priveşte originea, părerile înclină în general să vadă în epigonaţiu o transformare a vechii mappa sau mappula, adică a acelei batiste, basmale sau ştergar ce se purta pe braţul stâng în costumul de gală greco-roman[244]. În tot cazul, epigonaţiul apare în documentele Bisericii Răsăritene, la început sub numele de ἐγχείριον,[245], adică ştergar. El pare să fi fost deci un ştergar pe care episcopii Bisericii de Răsărit îl purtau la brâu[246] în partea dreaptă, folosindu-se de el cu ocazia spălării picioarelor în Joia Mare, la ştergerea picioarelor, în amintirea acestui act de smerenie îndeplinit de Mântuitorul la ultima Cină cu ucenicii Săi[247]. Încetând cu vremea această practică, pânzătura respectivă s-a transformat, desigur, într-o podoabă sau insignă decorativă a arhiereului, luând forma rombică de astăzi. Denumirea de epigonaţiu se întâlneşte mai întâi în veacul al XII-lea, la canonistul Balsamon[248].

Bederniţa a căpătat, precum era şi firesc, şi o semnificaţie simbolică, întemeiată, s-ar putea spune, pe poziţia, locul şi felul în care este purtată. În rezumat, ea este privită ca un simbol de putere şi de autoritate, dar îndeosebi închipuind «sabia spirituală, care este cuvântul lui Dumnezeu» (Efes. 6, 17), cu care arhiereul îndeosebi şi de asemenea şi preotul trebuie să fie întrarmaţi pentru biruinţa împărăţiei lui Dumnezeu, prin adevăr, blândeţe şi dreptate[249]. De altfel, sensul este confirmat de însuşi textul rugăciunii ce se recită la punerea epigonaţiului : «Încinge sabia ta peste coapsa ta, cu podoaba şi frumuseţea ta» (Ps. 44, 4—6).

Într-o interpolare făcută după veacul al IX-lea în comentariul liturgic al Sfântului Gherman I al Constantinopolului, epigonaţiul este privit ca o amintire a șervetului cu care Pilat și-a șters mâinile, exclamând: «Nevinovat sunt eu de sângele Dreptului acestuia» (Matei 27, 24)[250]. Balsamon[251] și Ghenadie[252], fost episcop de Argeș, consideră că epigonațiul simbolizează fota cu care, fiind încins Mântuitorul la Cina cea de Taină, a șters picioarele ucenicilor (Ioan 13, 4, 5). Unii liturgiști văd în acest ornament punga pentru milostenii purtată de Apostoli[253].

---

[237] *Rânduiala cuviosului Ioan Cassian*, cart. I, cap. 2 ; *Rânduiala cuviosului Benedict*, cap. 55 (vezi *Vechile rânduieli ale vieţii monahale*, p. 586 ş.u. şi 722 ş.u.). Vezi şi J. Braun, *op. cit.*, p. 116 ş.u.

[238] P. G., XCVIII, col. 383 D.

[239] A se înfăţişa descins era încă din vechime o ţinută necuviincioasă, ruşinoasă, dezonorantă. De aceea, în sens moral, cuvântul *dissolutus* (descins) însemna în limbajul comun : *dezmăţat, desfrânat*. Aici se găseşte explicaţia figurii din Epistola I, 13 a Sf. Apostol Petru, care sfătuia : «De aceea, încingându-vă şalele minţii voastre, fiind înfrânaţi...». L. Molien, *op. cit.*, vol. I, p. 112.

[240] Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 233 ; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, trad. rom. cit., p. 256, col. 2.

[241] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 81.

[242] *Ibidem*, col. 393 D.

[243] Spre deosebire de alte interpretări, ca aceea, de exemplu, adoptată de Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.* şi *loc. cit.*, P. Lebedev, *op. cit.*, p. 186, care privesc brâul ca o amintire despre ştergarul cu care Mântuitorul a şters la Cina cea de Taină picioarele ucenicilor Săi.

[244] J. Braun, *op. cit.*, p. 551 ; P. Bernardakis, *op. cit.*, p. 131 şi 133 ; S. Salaville, *op. cit.*, p. 162.

[245] J. Braun, *op. cit.*, p. 551. *Comentariul liturgic* al lui Sofronie al Ierusalimului, P. G., LXXXVII/III, nr. 7, 3, 3988 ; *Comentariul liturgic* al Sf. Gherman I al Constantinopolului (pasaj interpolat după sec. al IX-lea), P. G., XCVIII, col. 396 B ; *Epistola Patriarhului Nichifor I al Constantinopolului (829) către Papa Leon al III-lea*, P. G., CII, col. 1067.

[246] *«Iar ştergarul* (Τὸ δὲ ἐγχείριον) *care este la cingătoare...»*, Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 396 D. Cf. şi J. Braun, *op.* şi *loc. cit.*

[247] Cf. Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 234.

[248] *Epistola către Marcu al Alexandriei*, P. G., CXXXVIII, col. 998.

[249] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, zice că epigonaţiul arată învierea Mântuitorului şi deci «biruinţa asupra morţii şi nestricăciunea firii noastre şi tăria lui Dumnezeu cea mare asupra vicleanului celui muncitor...». «Drept aceea, este în chip de armă şi se atârnă la coapsă, unde zic unii că are omul putere şi curăţenie». *Explicare despre sfânta biserică*, trad. rom. cit., p. 256, col. 2 şi *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 81.

Pe deasupra tuturor celorlalte veșminte liturgice, preotul pune *sfita* sau *felonul* (în lecțiuni diferite: φελόνιον și φελώνιον; φαιλόνιον și φαιλώνιον; φενόλιον și φαινόλιον adică veșmânt exterior sau care se vede în întregime; φαινώλιον sau forma mai veche: φελόνης, φελώνης și φαιλόνης ori φαινόλης și φαινώλης)[254]. El este un veșmânt lung și fără mâneci, ca un fel de pelerină cu o deschizătură sus și pe o mică distanță în față, pentru a înlesni introducerea lui pe cap, căzând în spate până sub genunchi. Pe toate marginile și transversal pe la mijloc este garnisit cu galon, iar în spate este împodobit cu o cruce tot din acesta sau poartă aplicată chiar o icoană în broderie. Nu este prea greu să se recunoască originea felonului sacerdotal în *paenula* romană sau în haina numită cu același nume de *felon* la greci, haină obișnuită de altfel și la evrei, cu oarecare particularități locale ca, de exemplu, împodobirea marginilor ei cu broderii[255]. Numai că în serviciul cultului creștin vechea *paenula* a devenit mai suplă, mai ales prin reducerea lungimii ei în față, spre a se lăsa libertate de mișcare mâinilor în cursul lucrărilor slujbei.

Împreună cu stiharul (tunica), felonul este unul din cele mai vechi veșminte liturgice, mai ales că el făcea parte din costumul clericilor în viața din afară, precum se vede din Epistola a doua către Timotei (4, 13) și din alte scrieri de mai târziu. Se admite însă că felonul a căpătat o consacrare exclusiv liturgică, după ce Biserica a intrat în epoca de libertate[256].

Încă din vechimea îndepărtată și până către finele evului mediu, felonul, ca veșmânt liturgic, a fost comun atât preoților cât și episcopilor, mitropoliților și chiar patriarhilor. Au intervenit totuși unele diferențieri prin elementul ornamental. Așa se pare că, deși dintru început și până spre finele evului mediu, felonul a fost alb ca, de altfel, toate veșmintele liturgice în general[257], totuși uzul a cunoscut și feloane de culoare roșie-purpurie[258]. Știut fiind că o astfel de culoare era admisă

---

[250] P. G., XCVIII, col. 396 B.

[251] *Op.* și *loc. cit.*

[252] *Liturgica...*, p. 18.

[253] S. Salaville, *op. cit.*, p. 163.

[254] Leon Clugnet, *op. cit.*, p. 161.

[255] Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *Liturgica...*, p. 234.

[256] J. Braun, *op. cit.*, p. 246.

[257] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 83 și *Despre sfintele hirotonii*, cap. 181.

[258] Despre feloane de această culoare face mențiune Dimitrie Chomatin, arhiepiscop de Ohrida, în sec. al XII-lea, în *Scrisoarea adresată lui Constantin Cabasila*, mitropolitul din Dyrrachion, P. G., CXIX, col. 949.

pentru stiharul arhiereului[259], se poate deduce că felonul episcopilor se făcea din stofă purpurie. La o astfel de concluzie ne-ar putea duce și faptul că în *Comentariul liturgic* al Sfântului Gherman I al Constantinopolului[260] felonul este comparat cu hlamida roșie cu care a fost îmbrăcat spre batjocură Mântuitorul, în timpul Patimilor. Pe de altă parte, într-o epocă îndepărtată, care nu se poate determina, patriarhul se bucura de privilegiul de a purta *polistavrion* (πολυσταύριον), adică un felon ornamentat pe tot fondul său alb cu multe cruci negre sau chiar roșii[261]. Mai târziu, când patriarhul a început să poarte sacos, dreptul de a purta polistavrion a fost acordat și mitropoliților, dar nu și celorlalți episcopi[262].

Sfita fiind veșmântul cel de deasupra, care acoperă aproape complet pe trei părți întreaga înveșmântare liturgică a preotului, dă, s-ar putea spune, tonul ca aspect, îndeosebi prin culoarea și calitatea materialului. În Biserica Ortodoxă nu există un rit strict al culorilor formulat oficial, ca în Biserica Romano-Catolică, unde sunt admise cinci culori liturgice (alb, roșu, verde, violet și negru). Totuși, practica bisericească a consacrat unele uzanțe, care se găseau respectate încă în prima jumătate a veacului al XV-lea, precum ne încredințează scrierile arhiepiscopului Simion al Tesalonicului. Astfel, veșmintele de culoare albă sunt preferate și astăzi îndeosebi pentru marile praznice și mai ales în timpul Cincizecimii, ca simbol al bucuriei, curăției și luminării; cele pe fond roșu-stacojiu, pentru zilele postului și sărbătorilor martirilor, în semn de pocăință și tristețe, precum și cele de culoare neagră în zilele cu Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, în Vinerea Sfintelor Patimi și la înmormântări, în semn de întristare[263]. Este de observat însă că, în uzul curent, culorile liturgice au rămas indiferente, mai ales pentru sărbătorile la care era obișnuită culoarea albă. Este totuși o datorie să se reintre în cadrul vechii tradiții, folosindu-se la marile praznice și chiar duminica veșminte dacă nu chiar albe, apoi cel puțin apropiate de această nuanță, observându-se cu strictețe ca din țesătura lor să nu lipsească motive ornamentale cu caracter religios, ca de exemplu : cruci, îngeri etc.

---

[259] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 79.

[260] P. G., XCVIII, col. 393 D.

[261] S. Salaville, *op. cit.*, p. 165 și T. Balsamon, *Răspuns 37 către Marcu al Alexandriei*, P. G., CXXXVIII, col. 989, la J. Braun, *op. cit.*, p. 237.

[262] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfânta biserică*, trad. rom. cit., p. 257 și *Răspunsuri la întrebările unui arhiereu*, Întreb. 19, p. 316.

[263] Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 230; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 83; *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 352; P. Bernardakis, *op. cit.*, p. 129; S. Salaville, *op. cit.*, p. 159, 160. Nu se găseau deci pe deplin în curent cu tradiția noastră afirmațiile și propunerile făcute de episcopul Nifon al Dunării de Jos, într-o intervenție incidentală în ședința Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române din ziua de 29 octombrie 1912 (vezi «Biserica Ortodoxă Română», XXXVI (1913), nr. 11, p. 89), când a ridicat și chestiunea «veșmintelor sacerdotale», remarcând că la «inmormântări se obișnuiește veșminte negre și, după cum știți, nu culoarea neagră este culoarea Bisericii noastre, ci roșie-vișinie; tot asemenea, pentru bisericile care dispun, să se întrebuințeze veșminte de culoare verde la Rusalii, iar la Paște și Bobotează veșminte de culoare albă».

Simbolismul felonului își ia de fapt motivele sale de la culoarea și forma veșmântului. Albul fiind icoana luminii slavei dumnezeiești, felonul a căpătat semnificația curăției, sfințeniei și bucuriei cu care se cuvine să fie împodobiți sufletește preoții când vin să slujească Sfânta Liturghie [264]. Roșul, fiind culoarea sângelui, face ca feloanele purpurii să amintească Patimile Mântuitorului și în special hlamida cu care a fost îmbrăcat în batjocură de soldați, în curtea lui Pilat (Matei 27, 28 ; Marcu 15, 17 ; Luca 23, 11). Crucile polistavrionului duc de asemenea gândul la Sfintele Patimi, vrând să arate că liturghisitorii urmează Aceluia care, prin cruce, a satisfăcut dreptatea veșnică, izbăvind astfel pe oameni de păcat, de blestem și de osândă. Acest sens își găsește expresia în rugăciunea ce se recită la îmbrăcarea felonului : «Preoții Tăi, Doamne, se vor îmbrăca întru dreptate, iar cuvioșii Tăi cu bucurie se vor bucura» (Ps. 131, 9) [265]. Pe de altă parte, prin faptul că felonul acoperă cea mai mare parte a corpului, este privit și ca simbol al purtării de grijă și al puterii dumnezeiești păzitoare pentru liturghisitori [266].

Preoții care au rangul de iconom-stavrofor își pun după aceea pe după gât, în așa fel ca să atârne pe piept, crucea, care este o insignă sfântă, adică un semn de distincție acordat de episcop pentru vrednicia lor. Crucea pectorală este de fapt o concesie episcopală, deoarece purtarea ei constituie în chip obișnuit un privilegiu al arhiereului.

Îmbrăcarea preotului pentru Sfânta Liturghie se încheie propriu-zis prin punerea felonului [267]. «Înveșmântat în haine sfinte, destinate exclusiv serviciului cultului, preotul se găsește astfel scos din treburile vieții profane. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, zice că îmbrăcarea arhiereului în sfintele veșminte înseamnă sfânta întrupare a Mântuitorului [268] și pe drept cuvânt se poate spune același lucru și în legătură cu preotul, ca săvârșitor al Sfintei Liturghii. El trebuie să îndeplinească acum, și cu puterea Mântuitorului, toate cele ce sunt prescrise pentru aducerea Sfintei Jertfe euharistice și pentru sfințirea credincioșilor. Prin urmare, el trebuie să se facă una cu Hristos, conformându-și voința și toate dispozițiile sufletești cu ale Mântuitorului. La ce înălțime și în ce atmosferă spirituală se cuvine să se simtă transportat deci liturghisitorul, începând din această clipă, ce simț de demnitate să-l înfioare având să îndeplinească o sarcină cerească ! Când își ridică cu mâinile partea din față a felonului în timpul sfintelor lucrări ale slujbei, aceasta trebuie să-i dea senzația ridicării unor aripi, zicea Simion al Tesalonicului [269], făcându-l să încerce fiorii unei lucrări cu adevărat îngerești. Slujba Sfintei Liturghii este de fapt o lucrare de îngeri, precum remarca Sfântul Gherman I al Constantinopolului: «Preoții, imitând Puterile serafice, sunt acoperiți cu haine în formă de aripi și cântând cu cele două aripi ale buzelor și purtând dumnezeiescul și spiritualul cărbune, pe Hristos, Îl duc în văzul tuturor pe jertfelnic cu cleștele mâinii. Ierodiaconii, după imaginea Puterilor îngerești, merg înainte cu aripile subțiri ale orarelor înguste, ca duhuri slujitoare trimise spre servire»[270]. De nimic să nu se lase deci smuls liturghisitorul din atmosfera și preocupările dumnezeiescului său oficiu, ca nu cumva să-l profaneze printr-o comportare banală, indiferentă sau fățarnică. «Nu te uita încoace și încolo în acest timp și nu te grăbi scurtând rugăciunile», sfătuia Sfântul Vasile cel Mare; «nu căuta spre nimeni, ci fie-ți mintea la Împăratul Cel ce-ți este dinainte și spre Puterile îngerești, care stau împrejurul Lui, și nu te fățărnici; ...fă-te vrednic de sfintele canoane și săvârșește Liturghia după rânduiala lor»[271]. Cuvintele profetului Ieremia: «Blestemat (să fie) acela care face lucrurile Domnului cu nebăgare de seamă» (48, 10) sunt un avertisment că sfânta slujbă trebuie îndeplinită cât mai desăvârșit posibil, atât prin sinceritatea și curăția lăuntrică, precum și prin cucernicia și pietatea din ținuta exterioară. Pentru aceleași motive, nu mai puțin «și veșmintele cele de pe dânsul, i se cade a le avea curate și întregi, căci de vor fi pătate foarte și rupte și va îndrăzni preotul a sluji cu ele, va greși de moarte, deoarece înaintea lui Hristos-Dumnezeu, Cel ce este cu adevărat în Sfintele Sale Taine, se arată cu nebăgare de seamă. De aceea, slujitorii celor sfinte sunt datori să stăruiască în tot chipul ca veșmintele cele sfințite, chiar când vor fi din materiale simple, să fie însă cuviincioase și curate»[272].

---

[264] Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 234 ; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele hirotonii*, cap. 171.

[265] Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 393 D. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 81, și *Explicarea despre sfânta biserică*, trad. rom., cit., p. 257 ; P. Lebedev, *op. cit.*, p. 188.

[266] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele hirotonii*, cap. 181.

[267] *Liturghierul*, în forma lui actuală, fiind întocmit pentru oficierea Liturghiei de către preot cu diacon, nu cuprinde decât rugăciunile pentru înveșmântarea acestora. De aceea, ne considerăm dispensați de a trata pe larg în cadrul acestui capitol și despre veșmintele arhierești. Socotim totuși nu fără folos câteva mențiuni sumare în legătură cu acest subiect. Subliniem în primul rând că, în loc de felon, arhiereul îmbracă sacosul (σάκκος), un fel de veche tunică greco-romană, scurtă, odinioară fără mâneci, iar astăzi cu mâneci scurte. Făcut din stofă scumpă, el se introduce pe cap și se încheie pe ambele părți laterale cu clopoței sferici, în genul veșmântului marelui preot din Vechiul Testament (Ieș. 28, 33—34).

La început, sacosul făcea parte din costumul de ceremonie pe care îl îmbrăcau împărații la solemnitățile cele mai însemnate. Mai târziu, dreptul de a-l purta a fost acordat și patriarhilor. Cf. Balsamon, *Răspuns la întrebările lui Marcu al Alexandriei* ; după mărturia lui Dimitrie Chomatin (Cf. *Sintagma ateniană*, t. V, p. 431), aceștia obișnuiau să-l îmbrace numai la Paști, Cincizecime și Crăciun. Cu vremea, sacosul a fost acordat și arhiepiscopilor cu merite deosebite, iar după căderea Constantinopolului se pare că sacosul s-a generalizat la toți arhiereii (cf. S. Salaville, *op. cit.*, p. 166). În principiu, semnificația lui simbolică este aceeași ca și a felonului.

După îmbrăcarea sacosului, arhiereul pune în jurul gâtului *omoforul* (ὠμοφόριον, adică un veșmânt purtat pe umeri). Este confecționat de obicei din mătase, dar în vechime se făcea din lână, simbolizând astfel prin aceasta, după cum se exprimă Sf. Isidor Pelusiotul († c. 440), pielea oii celei pierdute pe care Mântuitorul căutând-o a luat-o pe umerii Săi (*Epistola* CXXXVI, P. G., LXXVIII, col. 272. Cf. și Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 396 A). În ceea ce privește originea, după părerile cele mai autorizate, omoforul este considerat ca o stilizare a vechiului pallium latin.

În biserică, atunci când nu oficiază Liturghia, precum și la celelalte oficii la care preotul îmbracă numai epitrahilul și sfita, arhiereul îmbracă în loc de sacos, mantia (μανδίας, μανδύας, μανδύης sau μανδύη), un veșmânt de culoare purpurie, deschis în față până jos, bogat și foarte lung, fiind plisat sau cu dungi ori cute în toată lungimea lui. Pe laturile din față are brodate în fir două table la piept, simbolizând cele două table ale Legii Vechi, iar în partea de jos alte două, unite printr-o legătură de aur, însemnând Vechiul și Noul Testament, unite prin Iisus Hristos. Se pare că mantia, care la început era un veșmânt imperial, reprezintă o concesie acordată mai întâi patriarhilor, iar mai apoi și celorlalți episcopi. După alte păreri (Iacob Goar, Εὐχολόγιον..., p. 495), ea nu ar fi decât mantia monahală pe care monahii ajunși arhierei au continuat să o poarte și după aceea, într-o formă împodobită.

Afară de unele momente, arhiereul poartă pe cap, în timpul oficiului, *mitra* (μίτρα). Asupra originii ei părerile nu sunt în acord. În general, se poate spune că în vechime arhiereul săvârșea oficiul divin cu capul descoperit. Se crede că obiceiul de a pune mitra ar fi fost inaugurat în Biserica Răsăriteană de patriarhul constantinopolitan după căderea Imperiului bizantin, de când coroana imperială a fost socotită că a trecut la căpetenia religioasă. Forma mitrei pare a confirma o astfel de ipoteză. Generalizarea mitrei și la ceilalți arhierei a avut loc abia prin secolul al XVIII-lea. Ea amintește cununa de spini pusă pe capul Mântuitorului cu ocazia sfintelor Sale patimi.

La orice oficiu arhiereul poartă pe piept ca insigne *crucea și engolpionul* (τὸ ἐγκόλπιον) sau panaghiul (τὸ πανάγιον). Acesta din urmă este o mică icoană rotundă sau ușor ovoidală, reprezentând fie pe Mântuitorul, fie pe Sfânta Fecioară, ca o aducere aminte că arhiereul trebuie să aibă necontenit pe Hristos în inimă și să se încreadă în mijlocirea și ocrotirea Sfintei Sale Maici.

Ca semn al autorității arhierești, episcopul poartă în timpul oficiului *cârja* sau *paterița* (πατερίτσα, πατερίτζα, πατερίζα, πατερίσσα). Pentru amănunte asupra veșmintelor arhierești a se vedea la locurile respective și scrierile arhiepiscopului Simion al Tesalonicului.

[268] *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 79 și *Explicare despre sfânta biserică*, trad. rom. cit., p. 258.

[269] *Despre sfintele hirotonii*, cap. 181.

d. **Spălarea mâinilor.** Ultimul act de pregătire a liturghisitorilor înainte de a începe lucrările sfinte îl reprezintă spălarea mâinilor. Așa precum sublinia Sfântul Chiril al Ierusalimului, acest act este un simbol al datoriei noastre de a fi curați de orice păcat. Întrucât «mâinile sunt simbolul faptelor noastre, este lămurit că prin spălarea mâinilor facem aluzie la curăția și neprihănirea faptelor noastre... Spălarea mâinilor înseamnă că suntem curățiți de păcate»[273]. Spălându-și mâinile sale, preotul își exprimă dorința ca ele să fie tot așa de curate și sfinte ca și ale Mântuitorului, Care este adevăratul preot în Liturghie, spre a săvârși slujba cu evlavie și admirație pentru slava lui Dumnezeu («Voi înconjura jertfelnicul Tău, Doamne, ca să aud glasul laudei Tale și să vestesc toate minunile Tale»). De aceea, se roagă ca Domnul să-l scape de grija lumii și de cursele celui viclean, adică de Satan și de tentațiile trupului și ale vieții, care l-ar putea depărta de Mântuitorul («Izbăvește-mă, Doamne, și mă miluiește»). Într-un cuvânt, preotul «își spală mâinile în semn de curăție sufletească»[274].

După spălare, preotul este deci pregătit să înceapă îndată lucrarea Proscomodiei.

B. RITUALUL PROSCOMIDIEI

1. Considerații generale. 2. Ritualul pregătirii Sfântului Agneț și a Sfântului Potir în rânduiala Liturghierului actual. 3. Proscomidirea miridelor pentru sfinți și credincioși. 4. Numărul prosforelor pentru Proscomidie și întrebuințarea darurilor ce prisosesc. 5. Încheierea ritualului Proscomidiei

1. Considerații generale

a. Poziția Proscomidiei în rânduiala primară a serviciului Liturghiei. b. Materiile darurilor Proscomidiei

a. **Poziția Proscomidiei în rânduiala primară a serviciului Liturghiei.** În aranjamentul grafic al edițiilor tradiționale ale *Liturghierului*, Proscomidia apare cu un serviciu exterior Liturghiei, deși de fapt ea intră în cadrul acesteia, ca prima ei parte, în care se pregătesc darurile pentru Sfânta Jertfă[275]. Această poziție a Proscomidiei rezultă de altfel din însuși faptul că lucrările ei, care, în realitate, se împlinesc tainic în cursul oficiului Utreniei, nu au loc decât în cazul când Liturghia urmează îndată, ca după Utrenia din cursul dimineții, iar nu și în cazul Utreniei din serviciul cu priveghere de noapte; aceasta din urmă nu este completată cu Liturghia decât la Paști. În cazul slujbei cu priveghere de noapte, integrarea Proscomidiei în cadrul Liturghiei se face prin pregătirea darurilor dimineața, în timpul citirii catismelor, canoanelor și ceasurilor. Pe de altă parte, Liturghia propriu-zisă nu se poate săvârși dacă nu s-a făcut mai întâi Proscomidia.

Că aceasta din urmă face parte din Liturghie se înțelege înainte de orice din faptul că aducerea și punerea înainte sau pregătirea darurilor de pâine și vin formează baza materială a Jertfei euharistice. De altfel în unele din codicele vechi Proscomidia nu este pusă sub un titlu aparte, ca în edițiile de mai târziu, ci se află inclusă în oficiul Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur, sub titlul general: «Rânduiala Dumnezeieștii și Sfintei Liturghii...». Cele două părți ale oficiului sunt totuşi demarcate printr-un nou titlu («Dumnezeiasca Liturghie a celui între sfinţi Părintelui nostru Ioan Gură de Aur»), sub care este pus oficiul Liturghiei propriu-zise. Potrivit semnificaţiei termenului «proscomidie», titlul «Rânduiala Proscomidiei» s-ar găsi deci într-un loc mai corespunzător după rânduiala pregătirii sfinţiţilor slujitori în vederea intrării în oficiu, iar nu înainte de acest moment, ca în ediţiile tradiţionale ale *Liturghierului*.

---

[270] Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 393 C.

[271] *Cuvânt cu privire la slujba preoților...*, P. G., XXXI, II, col. 1687. Este tocmai ceea ce dezvoltă și *Liturghierul*, în cap. «Povățuiri», la finele pgf. 4: «În toată vremea slujirii Dumnezeieștii Liturghii, preotul este dator a fi blând, lin, pașnic și cu multă cucernicie, căutând cu ochii cei înțelegători spre Stăpânul Hristos, înaintea Căruia stă, Căruia Îi slujește și al Cărui chip asupra sa îl poartă. Rugăciunile să le citească cu toată cucernicia, cu bună credință, cu dragoste, cu luare aminte și în întregimea lor, nelăsând nimic, încredințat fiind că Dumnezeu le primește pe toate acestea din gura lui, ca pe niște mărgăritare. Mai este dator preotul să slujească cu frică, cu cutremur, cu smerită căutătură a ochilor, cu cucernică mișcare a mâinilor și a toată lucrarea și stând cu evlavie și cu toată ținuta trupului din afară să-și arate credința sa cea dinăuntru prin cucernicia sa».

[272] *Liturghier*, cap. «*Povățuiri*», finele pgf. 2.

[273] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V mistagogică*, 2.

[274] P. Lebedev, *op. cit.*, p. 243.

[275] *Ibidem*, p. 243.

Obiceiul de a se aduce de către credincioşi darurile necesare pentru Sfânta Jertfă a fost dintru început o practică a Bisericii primare. Toţi, s-ar putea spune, câţi participau la Liturghie şi aveau să se împărtăşească îşi aduceau darul ca simbol concret al ofrandei lor spirituale. Ca alimente care, obişnuit, intră în chip universal în hrana omului, iar nu şi în cea a celorlalte vieţuitoare, şi sunt pregătite prin arta lui, pâinea şi vinul reprezintă sau simbolizează exclusiv viaţa umană. Predându-le în mâinile preotului la altar, ca pe o pârgă a vieţii lor înseşi, credincioşii fac astfel un act sensibil al jertfei lor interioare, un sacrificiu în cinstea lui Dumnezeu, ca un simbol de dăruire totală de sine [276]. Dintre bunurile aflate în posesia şi folosinţa lor, ce dar ar fi mai propriu să fie oferit lui Dumnezeu de fiecare credincios în parte, dacă nu fiinţa lui întreagă transfigurată de un elan de pietate? «Vrei să afli», zicea Fericitul Augustin, «ce anume ai putea oferi lui Dumnezeu pentru tine? Oferă-te pe tine însuţi. Căci, ce cere de la tine Domnul, dacă nu pe tine însuţi? Pentru că în toată creaţia de pe pământ n-a făcut nimic mai bun decât pe tine» [277]. Această aducere de daruri constituie o formă a cultului de adoraţie, de recunoştinţă şi de mulţumire, un gest de pocăinţă şi de credinţă în unirea cu El, prin primirea acestor daruri ceva mai târziu, în Trupul şi Sângele Fiului Său şi, totodată, cu speranţa de a se împărtăşi de binefacerile divine pe care le cer pentru ei şi pentru cei pentru care aduc aceste daruri. Aceasta este semnificaţia ofrandei credincioşilor în momentul depunerii ei în mâinile liturghisitorilor la uşa altarului şi asupra acestor idei şi sentimente trebuie să se găsească concentraţi când le aduc, căci, o dată cu darul material, preotul primeşte şi dispoziţiile sufleteşti şi intenţiile credincioşilor în legătură cu ofranda lor.

De la această acţiune de aducere a materiilor de jertfă provine întrebuinţarea în limbajul bisericesc a termenului de proscomidie (προσκομιδή, de la πρὸς = înainte şi κομίζειν = a duce, a aduce, a transporta), care înseamnă aducere, punere înainte sau oferire. Prin acest termen se desemnează atât lucrarea de pregătire a darurilor de pâine şi vin, în scopul de a fi jertfite, cât şi însăşi acţiunea de oferire sau proaducerea. «Proscomidesc» înseamnă deci proaduc sau fac ofrandă. Prin termenul de proscomidie se desemnează în limbajul curent şi proscomidiarul, adică locul sau măsuţa din partea nordică a altarului, pe care se desfăşoară lucrările pregătitoare pentru aducerea darurilor. În aceleaşi sensuri se întrebuinţează şi cuvântul prothesă (πρόθεσις, punere înainte) [278].

---

[276] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. III, col. 377.

[277] Fer. Augustin, *Sermo XLVIII*, 2, P. L., XXXVIII.

Ca act de aducere, de oferire sau de punere înainte a darurilor de jertfă, Proscomidia a fost dintru început unul din momentele constitutive ale Liturghiei creştine, precum mărturiseşte textul formularului Sfântului Vasile cel Mare: «...În noaptea în care s-a dat pe Sine însuşi pentru viaţa lumii, luând pâine în sfintele şi preacuratele Sale mâini, arătând-o Ţie, lui Dumnezeu-Tatăl, mulţumind... a dat Sfinţilor Săi ucenici şi Apostoli...». Deci, când Mântuitorul a instituit Sfânta Euharistie, a trebuit mai întâi să «pună înainte» pe masa de cină, adică să ofere, pâinea şi vinul, pe care le-a ales să servească drept elemente pentru Jertfa cea fără de sânge în Biserica Sa [279].

Negreşit, la început, ritualul Proscomidiei nu poate fi conceput decât într-o formă embrionară, menţinându-se în cadrul simplităţii sale primare multe veacuri, chiar în epoca de pace a Bisericii. Ceremonialul din această epocă ni-l putem reprezenta cel mult pe temeiul textelor din *Prima Apologie* a Sfântului Iustin Martirul şi Filozoful [280] şi din *Constituţiile Apostolice* [281]. În acea vreme, acţiunea se petrecea în prima parte sau, mai exact spus, chiar la începutul Liturghiei credincioşilor. Îndată după concedierea catehumenilor şi a claselor de penitenţi, diaconii, în special, adunau darurile de la credincioşi, depozitându-le în pastoforii [282] sau pe o masă suplimentară (τὸ παρατραπέζιον) din altar. Nu erau primiţi să aducă daruri decât credincioşii împăcaţi cu Biserica, adică numai cei care nu erau opriţi de la împărtăşire [283]. Se alegeau apoi darurile aduse, acelea care se impuneau prin calitatea lor și în măsura corespunzătoare numărului credincioșilor de împărtășit, ducându-le după aceea pe sfânta masă episcopului, care le proscomidea, adică le oferea printr-o rugăciune. Proscomidia apare deci redusă în această epocă la simpla depunere pe sfânta masă (altar) a darurilor de pâine și vin amestecat cu apă, alese de diaconi din cele adunate în pastoforiu de la credincioși. Episcopul le primea și le oferea sau le proaducea, rostind desigur asupra lor o rugăciune, prin care le dădea caracterul de prinos sau de ofrandă. Acestui moment primar al Proscomidiei îi corespunde aproximativ în Liturghia de astăzi rugăciunea intitulată «a Proscomidiei (εὐχὴ τῆς προθέσεως)», ce se citește «după punerea dumnezeieștilor daruri pe Sfânta Masă», adică după intrarea cea mare.

---

[278] Pan N. Trembela face distincţie între aceşti doi termeni, fiind de părere că ei se referă la momente deosebite ale acţiunii. Ἡ πρόθεσις, în sensul larg, constă adică din oferirea sau aducerea darurilor de către credincioşi şi depozitarea lor în pastoforiu sau pe o masă suplimentară (παρατραπέζιον) în altar. Ἡ προσκομιδή însă înseamnă actul propriu-zis al punerii înainte, adică alegerea din daruri a părţilor destinate pentru jertfă, depunerea lor pe masa Proscomidiarului, iar mai apoi pe Sfânta Masă, când se citeşte şi astăzi «Rugăciunea Proscomidiei», ca odinioară Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας, nota 1, p. 17—20). În *Evhologhii* însă termenul «proscomidie» a căpătat sensul unei acţiuni de aducere în vederea jertfei, sinonim substantivului *ἀναφορά*. I. M. Hanssens, *op. cit.*, t. III, p. 22.

[279] «Aşa a făcut Hristos (la Cina cea de Taină): luând în mâini pâinea şi vinul, le-a înfăţişat lui Dumnezeu-Tatăl, proaducându-I-le (astfel) ca daruri şi oferindu-I-le, I le-a dedicat (consfinţit)». Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. II, col. 376 D—377 A.

[280] «După încetarea rugăciunilor (pentru credincioşi) ne îmbrăţişăm unii pe alţii cu sărutare. Se aduc apoi episcopului pâine şi un pahar cu vin amestecat cu apă. Acesta primindu-le, dă laudă şi mărire Tatălui tuturor prin numele Fiului şi al Sfântului Duh...» (*Apologia I*, LXV, 2—3, ediţia Johannes Maria Pfättisch, *Justinus des Philosophen und Märtyres Apologien*, p. 73).

[281] «Diaconii, după rugăciune (adică cea pentru credincioşi), unii să se îndeletnicească cu aducerea darurilor pentru Euharistie». *Constituţiile Apostolice*, cart. II, cap. 57 (Johannes Quasten, *Monumenta euharistica et liturgica vetustissima*.., p. 7/185). «Îndeplinindu-se acestea (sărutarea păcii etc.) diaconii să aducă episcopului darurile la altar». *Constituţiile Apostolice*, cart. VIII, cap. 12 (*Ibidem*, p. 212/34).

[282] Cele două cămăruţe, care flancau altarul în părţile lor de miazănoapte şi miazăzi. *Constituţiile Apostolice*, cart. II, cap. 57.

[283] Deci nici de la împreună-şezători (συστάμενοι, συστάντες, consistentes) nu se primeau daruri pentru Proscomidie. Cf. Canon 75 al Sf. Vasile cel Mare, şi can. 5 al Sin. de la Ancira. Cf. de asemenea şi *Constituţiile Apostolice*, cart. IV, 6.

b. **Materiile darurilor Proscomidiei.** La început, pâinile proaducerii nu se deosebeau prin forma lor de cele de la masa din familie. De timpuriu s-a luat însă obiceiul de a se face pe ele semnul crucii. Astfel, în frescele din catacombele romane, ca cele din cimitirul Domitillei și din cripta Lucinei, pe cărămizi din catacomba Sfintei Priscilla (veacurile al II-lea și al III-lea) și pe unele sarcofage se văd prezentate în culori sau în relief forme de pâine rotunde cu cruci crestate pe ele în forma literei grecești X (panes decussati). Avem motive să credem că acest semn constituie o indicație a destinației liturgice a acestor pâini, iar nu pur și simplu continuarea unui uz din vechea lume păgână, în care pâinea nu se tăia ci se frângea pe urma semnelor sau crestăturilor făcute pe ea înainte de coacere [284].

Că printr-un astfel de semn se îndeplinea de fapt un ritual specific creștin încă înainte de veacul al VI-lea, ne lasă să înțelegem una din istorisirile Sfântului Grigore cel Mare († 604). Astfel, el spune că ucenicii călugărului Martyrius din provincia Valeria neglijaseră o dată să facă semnul crucii pe pâinea pusă la copt. Sfântul îi mustră, schițând apoi semnul crucii cu degetul pe deasupra cărbunilor. Grație puterii lui de credință, pâinea a avut pe ea acest semn când a fost scoasă de la cuptor [285]. Concludent pentru teza noastră este și faptul că o marmură din catacombe, datând de prin veacul al III-lea, reprezintă pâini cu monogramul simplu al Mântuitorului [286]. La crucile de pe pâinea euharistică se referea, desigur, și Sfântul Ioan Gură de Aur când, tratând despre deasa și felurita întrebuințare a semnului crucii, adăuga că «ea strălucește și cu Trupul lui Hristos în cina mistică» [287].

Aceste forme simple de cruci pe pâinea Proscomidiei erau o anticipare a pecetei (ἡ σφραγίς), care s-a dezvoltat mai târziu și este în uz

---

[284] Sf. Grigore cel Mare, *Dialogi*, cart. I, cap. 11.

[285] H. Leclercq, «Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie», fasc. CLX—CLXI, p. 448—451. Vezi de asemenea Mgr. Wilpert, *Fractio panis*, Paris, 1896, fig. 10 și 11, p. 83—84.

[286] Marcel Laurant, *L'art chrétien primitif*, t. I, fig. 8, p. 99.

[287] *Omilia împotriva iudeilor și elinilor : că Hristos este Dumnezeu*, 9, P. G., XLVIII, col. 826.

până astăzi, imprimându-se pe față și fiind alcătuită dintr-un pătrat împărțit în patru spații egale prin brațele unei cruci înscrise înlăuntrul lui ; cele două spații de sus cuprind primele două inițiale ale numelui «Iisus», cel din stânga, și ale numelui «Hristos», cel din dreapta ; iar cele de jos împart între ele silabele verbului grec «NIKA». Deci : «Iisus Hristos învinge».

O mențiune expresă despre acest semn se întâlnește pentru prima dată abia în rânduiala Proscomidiei întocmită în veacul al X-lea — al XI-lea pentru episcopul Paul din Galipoli. În uz însă trebuie să se fi găsit cu mult înainte, de vreme ce *Comentariul* interpolat al Sfântului Gherman I al Constantinopolului, în versiunea lui Anastasie Bibliotecarul, prescrie scoaterea Agnețului în formă pătrată.

În faza în care Proscomidia a ajuns să depășească simplitatea primară, prin dezvoltarea unui ritual al pregătirii Sfântului Agneț, încă înainte de veacul al VIII-lea, pâinea Proscomidiei se vede desemnată exclusiv sub numele de *prosfora* (προσφορά), de unde vine la noi printr-o deformare lingvistică termenul curent de *prescură*, care devine astfel denumirea tehnică. În literatura creștină și îndeosebi a celor dintâi trei-patru veacuri, acest cuvânt era întrebuințat de obicei pentru a desemna Jertfa euharistică [288] și partea Liturghiei în care era adusă. În general însă și mai ales la originea sa, prin termenul de prosfora se înțelegea orice act de proaducere, îndeplinit fie de popor, fie de preot [289]. Acest sens a prevalat în noul stadiu al Proscomidiei, aplicându-se în chip special pâinii aduse de popor pentru sfintele daruri. Cu o astfel de întrebuințare exclusivă îl întâlnim mai întâi în *Comentariul liturgic* atribuit Sfântului Gherman I al Constantinopolului, iar după aceea în toate manuscrisele și la toți scriitorii bisericești. «Iar prescura (προσφορά), care se numește și pâine (ἄρτος), și binecuvântare și pârgă, din care se taie Trupul Domnului, se primește», zice Sfântul Gherman, «spre închipuirea Preacuratei Fecioare și de Dumnezeu Născătoarei...» [290].

Este de admis că *forma prescurii* trebuie să se fi diferențiat de timpuriu de cea a pâinii din întrebuințarea zilnică. Caracterul ei religios îi era consacrat nu numai prin destinație, ci și prin formă, dar mai ales prin pecetea imprimată pe fața ei. În practica bisericească s-a folosit încă de multă vreme, pe de o parte, forma rotundă, în două straturi suprapuse, simbolizând cele două firi din persoana Mântuitorului.

---

[288] Clement Romanul, *Epistola I către Corinteni*, cap. XL, P. G., I, col. 288 A și 289 A ; Clement Alexandrinul, *Stromata*, I, 19, P. G., VIII, col. 813 A ; canon 19 și 58 ale Sin. de la Laodiceea ; Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la Sf. Filogoniu*, P. G., XLVII, col. 755.

[289] Locurile indicate în J. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus...*, t. II, p. 36—37.

[290] *Op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 397 C. În versiunea lui Anastasie Bibliotecarul lipsește acest pasaj, iar termenul προσφορὰ este întrebuințat pentru jertfa Mântuitorului. Cf. Nilo Borgia, *op. cit.*, p. 19. Din acest fapt nu se poate trage însă o concluzie potrivnică textului din Patrologia greacă, dat fiind că, precum se admite, Anastasie nu a avut la îndemână originalul însuși al *Comentariului* Sf. Gherman I al Constantinopolului, ci numai un rezumat. Pe de altă parte, în ceea ce privește stilul, factura citatului nu vine în contrazicere cu restul operei din *Comentariul liturgic*.

Stratul superior poartă pe el de obicei cinci peceți, așezate una lângă alta în așa fel ca să formeze figura crucii, iar în spațiul din stânga acesteia se află desenul părticelei de scos pentru Sfânta Fecioară, pe când în cel din partea opusă se află semnele cu părticelele de proscomidit pe numele celor nouă cete. Mai obișnuită la noi este prosfora cu patru brațe sau cornuri, adică în formă de cruce, purtând câte o pecete pe fiecare din cornuri, iar în cele mai bune cazuri și în mijloc [291]. Se obișnuiește de asemenea și prosfora cu cinci cornuri, în amintirea minunii înmulțirii pâinilor în pustie, corespunzând în același timp și practic numărului de prosfore prescris pentru lucrările Proscomidiei. Plecând de la ideea că fiecare braț sau corn al prosforei reprezintă o pâine, se obișnuiesc, deși mai rar și ca un uz venit din practica slavo-rusă, prosfore rotunde mici, atât cât să se poată aplica o singură pecete pe fața lor.

Ca simboluri de pârgă a vieții, menite a deveni Trupul și Sângele euharistic ale Domnului, pâinea și vinul, ca materii speciale de proscomidire, trebuie să întrunească însușiri deosebite, de *calitate* în primul rând. Cea mai veche mențiune, provenind din veacul al IV-lea, despre astfel de pâini, ni le descrie ca de cea mai curată culoare albă [292]. Această culoare este simbolul purității noastre spirituale, pe care o închinăm în același timp cu darul nostru de pâine. Ca atare, este necesar ca prosfora să fie preparată cu apă naturală, din făină de grâu curat, nu prea veche, nealterată și fără nici un fel de amestec, să fie bine frământată și bine coaptă, având gust firesc și plăcut la mâncare. Se cere, pe de altă parte, să nu fie prea sărată și să fie dospită cu aluat, iar nu cu alți fermenți (drojdii) [293]. Pâinea dospită a fost întrebuințată de Mântuitorul la instituirea Sfintei Euharistii și tot același fel de pâine era folosit pentru jertfa de la Templul iudaic [294]. În opoziție cu practica azimei, proprie vechii erezii ebionite, aluatul a devenit în Biserica Ortodoxă simbolul sufletului, pentru a se sublinia astfel că Mântuitorul a luat în chip desăvârșit iar nu aparent fire omenească, cu excepția păcatului. Nu este de mirare deci că Biserica noastră impută celei Latine drept erezie apolinaristă [295] întrebuințarea azimei, care a apărut în practica apuseană tocmai în veacul al IX-lea, ajungând să se generalizeze abia în veacul al XI-lea [296].

În ceea ce privește vinul, el trebuie să fie natural, neamestecat, neprefăcut și nealterat : «Să fie curat, adică să nu fie pelin, nici muced, nici oțetit, iar apa să fie curată și proaspătă ; ...să fie vin din roada viței, adică din strugurii de viță de vie..., să aibă gustul și mirosul său firesc, să fie bun de băut și curat, neamestecat cu nici un fel de băuturi» [297].

În ceea ce privește *culoarea vinului*, se poate spune că Biserica a întrebuințat vinul roșu încă din vechime, însă nu în chip exclusivist, vinul alb fiind folosit în același timp în regiuni diferite [298]. «Culoarea vinului este deci indiferentă» [299] ; totul este să provină din «rodul viței» (Matei 26, 29) [300].

2. Ritualul pregătirii Sfântului Agneț și a Sfântului Potir în rânduiala Liturghierului actual

Practic vorbind, Proscomidia constă în pregătirea darurilor în vederea Sfintei Jertfe Euharistice. Ea constă, adică, într-o serie de lucrări rituale, prin care se separă părțile prescrise în acest scop din darurile aduse de către credincioși și, destinându-le scopului religios al *Liturghiei*, se efectuează în acest chip scoaterea lor din întrebuințarea comună sau profană. Prin aceasta se îndeplinește, s-ar putea spune, prima formă pentru afierosirea sau consacrarea lor.

Dat fiind caracterul pregătitor al Proscomidiei, întreaga ei semnificație este tipico-simbolică, întrucât prin ea se reprezintă și se actualizează în forme rituale mai mult acele date și momente din istoria mântuirii care au prevestit jertfa Fiului lui Dumnezeu, precum și unele acte prin care aceasta s-a consumat în cele din urmă. Este necesar deci să subliniem că ceea ce se proscomidește, adică se proaduce sau se pune înainte pe masa Proscomidiei, nu este însăși jertfa, nu este Trupul jertfit al Domnului, ci numai darul de jertfă, care închipuie sau simbolizează Trupul și Sângele euharistic al Domnului, în care se va transforma în chip mistic și real spre sfârșitul Liturghiei. Căci El s-a arătat sau a devenit cu adevărat Jertfă spre slava Tatălui Său numai la sfârșitul vieții ; mai înainte însă El era numai consfințit sau închinat lui Dumnezeu ca *dar* de preț, primit sau socotit astfel atât ca pârgă a neamului omenesc, cât și potrivit prescripțiilor Legii Vechi, întrucât era prim-născut [301]. Deci, «atâta timp cât stă la proscomidiar, pâinea tăiată (Agnețul) este simplă pâine, numai că primește însușirea de a fi închinată și făcută dar lui Dumnezeu, închipuind pe Hristos din vremea cât El a fost dar. Și, precum s-a spus mai sus, El era hărăzit ca dar chiar de la naștere, potrivit Legii, întrucât era un Întâi-Născut»[302].

---

[291] Aceasta este forma preferată și recomandată de Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, din motive mai mult de adversitate față de forma rotundă a oblatelor din Biserica Latină (cf. *Despre Sfânta Liturghie*, P. G., CLV, în *Tractat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe*, cap. 87, trad. rom., București, 1863), deși recunoaște că forma rotundă este întrunită și de fiecare din cornurile prescurii în formă de cruce (*Ibidem*, cap. 88).

[292] Sf. Grigore de Nazianz, *Cuvântarea XVIII*, cap. 30, P. G., XXXV, col. 1021—1024.

[293] Paragraful I din cap. «Povățuiri» de la finele *Liturghierului*.

[294] P. Lebedev, *op. cit.*, p. 245.

[295] *Liturghierul* la capitolul «Povățuiri», pgr. 1 și 5. Întrucât «darurile aduse la Proscomidie închipuie Sfântul Trup al Domnului», El fiind «dintru început închinat lui Dumnezeu ca un dar de preț, atât ca pârgă a neamului omenesc cât și după Lege, pentru că era întâi născut» (Luca 2, 22—24), ermineuții Liturghiei interpretează astfel elementele prosforei : făina — simbolul trupului, aluatul — sufletul ; sarea — mintea și învățătura cuvântului, iar apa — Sfântul Duh sau Botezul. Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 86 ; Gabriel Rășcanu, *op. cit.* p. 55.

[296] Mgr Chevrot, *Notre messe*, Lille, 1944, p. 114.

[297] *Liturghier*, cap. «Povățuiri», pgf. 1 și 6.

[298] Dr. Valentin Thalhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, t. II, Fr. i Br., 1890, p. 142.

[299] Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 460.

[300] Cf. și Pr. Petre Vintilescu, *Culoarea vinului pentru Sfânta Euharistie*, în «Biserica Ortodoxă Română», LIX (1941), nr. 1—2 și extras.

[301] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. II, col. 396 D.

Principial și fundamental în ritualul Proscomidiei este deci alegerea și scoaterea din prosforă a Agnețului (ὁ ἀμνὸς = mielul), adică a acelei părți care închipuie pe Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii (Ioan I, 29). Așa cum sunt întocmite, aceste lucrări amintesc în desfășurarea lor formele și momentele capitale ale chenozei (κένωσις, golire sau lipsire de slavă, smerire sau umilință) Mântuitorului, rezumată anume la cele ale întrupării și îndeosebi cu referire la Sfintele Lui Patimi, punctul culminant al acestei umilințe și ascultări, prin care a ispășit păcatul originar al omenirii[303].

De fiecare dată deci Proscomidia constituie pentru liturghisitori o ocazie și o datorie de a parcurge cu cugetarea și de a adânci cu simțirea taina Sfintelor Patimi ale Domnului, participând în acest chip la moartea Lui măcar în spirit, dacă nu pot să fie în situația de a spune cu Sfântul Apostol Pavel: «Împlinesc în trupul meu suferințele lui Hristos» (Col. 1, 24), nevoindu-se a-și câștiga loruși și evlavia[304] cuvenită unor administratori ai Tainelor dumnezeiești. De aceea, pentru alungarea indiferenței, scuturarea apatiei și absenței morale, liturghisitorii, îndată ce vin după spălare la proscomidiar, invocă mai întâi ajutorul divin închinându-se de trei ori și spunând de fiecare dată stihul de umilință: «Dumnezeule, curățește-mă pe mine, păcătosul, și mă miluiește». Apoi, ca și cum ar rezuma sau ar enunța însăși tema ceremonialului pentru scoaterea Sfântului Agneț, preotul se adresează Mântuitorului cu mărturisirea din troparul de la denia de Joi seara spre Vinerea Patimilor: «Răscumpăratu-ne-ai pe noi din blestemul Legii, cu scump Sângele Tău; pe cruce fiind răstignit și cu sulița împuns, nemurire ai izvorât oamenilor, slavă Ție» (cf. și Gal. 3, 13; Efes. 1, 7; Col. 1, 14)[305].

După ce diaconul face invitarea: «Binecuvintează, părinte!», preotul începe îndată acțiunea sau mai exact serviciul propriu-zis al Proscomidiei. Luând mai întâi prosfora aleasă pentru scoaterea Sfântului Agneț

și ținând-o în mâna stângă laolaltă cu copia, el rostește formula de binecuvântare cu care se începe orice serviciu religios: «Binecuvântat este Dumnezeul nostru, totdeauna...», pentru a arăta că cele ce urmează a săvârși sunt spre slava lui Dumnezeu. Luând apoi copia în mâna dreaptă, face cu ea semnul crucii de trei ori peste pecetea de pe prescură, spunând de fiecare dată: «Întru pomenirea Domnului și Dumnezeului nostru Iisus Hristos», mărturisind astfel că prin aceasta nu face decât să împlinească, nu numai la Proscomidie, ci în toată Liturghia, porunca dată de Mântuitorul la Cina cea de Taină Apostolilor Săi, de a comemora cele ce El însuși a făcut pentru mântuirea lumii (Luca 22, 19). Această pomenire este deci din partea noastră o datorie de mulțumire și de recunoștință pentru binefacerile Jertfei Sale adusă lui Dumnezeu pentru noi.

Aci se face amintire însă nu de minunile și de faptele prin care Domnul a apărut în slava Sa de împărat al făpturii, al vieții și al morții, ci ea se referă numai la formele chenozei sau smereniei Sale, care intră în cadrul general al Jertfei Mântuitorului. Tocmai pentru acest motiv, preotul face semnul crucii cu copia peste pecetea prescurii, subliniind în acest chip că aci se amintesc Patimile, crucea și moartea Domnului, «prin care s-a câștigat biruința deplină împotriva celui rău»[306]. Pe acestea El însuși le anticipase mistic la Cina pentru instituirea Sfintei Euharistii. Și pentru a arăta că toate cele ce s-au întâmplat în legătură cu Jertfa Domnului fuseseră prevestite cu multe veacuri înainte, lucrările pentru scoaterea Agnețului din prosforă sunt însoțite de recitarea textelor din proorocia lui Isaia, care descrie aceste Patimi. În tot ceea ce se săvârșește la scoaterea Agnețului, «preotul închipuie deci Jertfa Domnului, istorisind-o prin cuvinte și înfățișând-o prin acte simbolice, atât cât se poate înfățișa așa ceva într-o astfel de materie... Scoțând din prescura întreagă partea pe care o face dar, înscrie pe ea patima și moartea ca pe o placă. Toate câte le săvârșește preotul atunci — unele din trebuință, altele într-adins — ...alcătuiesc o istorisire prin acte simbolice a Patimilor și a morții lui Hristos»[307].

Punând deci prosfora pe taler, preotul înfige copia și taie vertical cu ea pe cele patru laturi ale peceții, și anume mai întâi pe partea dreaptă a Agnețului (adică în stânga preotului), zicând: «Ca un Miel nevinovat spre junghiere S-a adus» (Isaia 53, 7)[308]. Face apoi același lucru pe latura stângă a peceții (dreapta preotului), rostind : «Și ca o oaie fără de glas împotriva celor ce o tund, așa nu și-a deschis gura Sa» (Isaia 53, 7)[309]. Chipul Mântuitorului este înfățișat astfel plin de nevinovăție, de blândețe, de răbdare și de hotărâre la sacrificiul în care El se aducea. Când taie după aceea în partea de sus a peceții, preotul zice : «Întru smerenia Lui judecata Lui s-a ridicat» (Isaia 53, 8), iar la partea de jos : «Iar neamul Lui cine îl va spune ?» (Isaia 53, 8). Deci numai din spirit de smerenie și de ascultare față de Tatăl, precum și din marea Sa iubire de oameni S-a supus la o judecată nedreaptă, arătându-se lipsit de orice putere de apărare, sfârșind disprețuit și chinuit ca un muritor de rând a Cărui origine dumnezeiască nu o recunoșteau cei care L-au dat morții (Isaia 53, 3)[310].

---

[302] *Ibidem*, col. 380 D.

[303] «Și ale întrupării, și ale îngropării împreună sunt închipuite, pentru că Hristos S-a întrupat ca să Se jertfească pentru noi». Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 85. În lucrările Proscomidiei Biserica unește simbolurile nașterii cu ale patimii și ale morții Mântuitorului, deoarece El însuși a spus că n-a venit să I se slujească, ci ca El să slujească și să-și dea sufletul pentru mulți. Cf. *Scrisoarea sinodală a patriarhului ecumenic Paisie I către Nicon al Moscovei* (1655), la K. Delikanis, Πατριαρχικὰ Ἔγγραφα, t. III, Constantinopol, 1895 p. 42.

[304] *Liturghier*, «Povățuiri», pgf. 2.

[305] Potrivit practicii înscrise în *Liturghierele* de limbă greacă și adoptată și în ediția de București, 1956, a *Liturghierului* român, preotul, luând cu amândouă mâinile prescura rânduită pentru scoaterea Sfântului Agneț, precum și copia, le ridică până în dreptul frunții, o dată cu recitarea acestui tropar, făcând astfel prin acest gest un act de aducere, adică de oferire a ofrandei. În comparație sau spre deosebire de celelalte prescuri, această prescură este numită în vocabularul liturgic «prescură înălțată».

[306] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. IX, col. 385 C.

[307] *Ibidem*, cap. VI, col. 381 A.

[308] Edițiile *Liturghierului*, urmând versiunea Septuagintei (ὡς πρόβατον) și în contrazicere cu textul masoretic (se'h — miel), întrebuințează în prima parte a versetului 7 din Isaia 53 formula «...ca o oaie spre junghiere...», în loc de «...ca un miel...», iar în a doua parte: «...ca un miel... fără de glas împotriva celui ce-l tunde (?)...», în loc de «ca o oaie» (în textul masoretic: rachel), găsindu-se astfel în dezacord cu: a) textele Noului Testament (Ioan 1, 29 și 36; I Petru 1, 19); b) cu imnografia bisericească (strofa a treia din peasna a patra a Canonului Învierii compus de Sf. Ioan Damaschin și irmosul cântării a patra din rânduiala Sf. Împărtășiri); c) cu terminologia din ritualul Proscomidiei pentru junghierea Sfântului Agneț (agnus, ἀμνὸς — miel); d) precum și în contrazicere cu logica elementară

În tot timpul acestor lucrări diaconul privește cu evlavie și, ținând orarul în mâna dreaptă, rostește la fiecare tăietură : «Domnului să ne rugăm — Doamne miluiește». Invitând pe preot : «Ridică, părinte», acesta înfige copia în miezul prosforei, de dedesubtul peceții, puțin mai sus de coaja de jos și tăind orizontal, fie din față, fie dinspre partea dreaptă a prosforei, ridică Sfântul Agneț, zicând : «Că s-a luat de pe pământ viața Lui» (Isaia 53, 8). Închipuind prin aceasta plecarea Domnului din lume prin moarte și întoarcerea Lui la Tatăl (Ioan 16, 28)[311], preotul așază Agnețul pe sfântul disc cu fața, adică cu pecetea, în jos, deci în poziția unei victime ce se junghie pentru jertfă. La îndemnul diaconului : «Junghie (jertfește), părinte», preotul taie adânc (până aproape de coaja din față) pâinea, în semnul unei cruci cu brațe egale, zicând : «Se junghie (se jertfește, θύεται) Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii, pentru viața și pentru mântuirea lumii». «Preotul zice și săvârșește astfel cele ce arată felul morții Domnului, căci descrie în pâine crucea, ca să arate astfel că jertfa s-a săvârșit prin cruce»[312].

După ce preotul întoarce Sfântul Agneț cu pecetea în sus și diaconul amintește : «Împunge, părinte», preotul împunge cu vârful copiei Sfântul Agneț în partea dreaptă, și anume sub inițialele HS, zicând : «Și unul din ostași cu sulița coasta Lui a împuns !» ; îndată diaconul, ori, în lipsa lui, preotul, luând în mâna dreaptă vasul cu vin și în stânga pe cel cu apă, toarnă în potir deodată vin și apă, cât se cuvine[313], zicând în același timp : «Și îndată a ieșit sânge și apă și cel ce a văzut a mărturisit și adevărată este mărturia lui» (Ioan 19, 34—35). S-a istorisit astfel prin grai și despre sângele și apa care au curs din rană, arătându-le și prin acte simbolice[314]. Sfântul Ciprian stăruia asupra acestui amănunt din Patimile Domnului, relatat la Sfânta Evanghelie după Ioan, subliniind că așa făcuse Mântuitorul însuși la Cină, întrebuințând vin amestecat cu apă. La acestea, el adaugă și un considerent simbolic, arătând că apa reprezintă unirea Domnului cu credincioșii[315], sau, cum s-a precizat mai târziu împotriva armenilor, amestecarea vinului cu apă în sfântul potir simbolizează unirea ipostatică a celor două firi în persoana Mântuitorului[316], apa fiind simbolul sfintei Sale umanități, iar vinul reprezentând firea Sa dumnezeiască. Avem deci în această amestecare a vinului cu apă imaginea tainei prin care ni se face cu putință, în măsura îngăduită de condiția noastră umană, să ne împărtășim de vistieriile Dumnezeirii Aceluia Care, la rândul Lui, a binevoit să Se facă prin întrupare părtaș la firea omenească.

După aceea, diaconul zicând : «Binecuvintează, părinte, sfânta amestecare», preotul face cu dreapta semnul crucii peste potir, în timp ce rostește : «Binecuvântată este amestecarea Sfintelor Tale, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin». Acoperă apoi potirul cu acoperământul său întocmit, încheind astfel rânduiala pomenirii Domnului la Proscomidie, prin pregătirea Sfântului Agneț și a Sfântului Potir.

Precum s-a văzut, pentru pregătirea Sfântului Agneț nu s-au proscomidit toate prosforele și nici măcar o prosforă întreagă, ci numai o parte dintr-una, și anume pecetea sau, în Păresimi, numai pecețile din atâtea prescuri câte sunt necesare pentru Liturghiile Darurilor mai înainte sfințite de peste săptămână. De asemenea, nu a fost proadus tot vinul, ci numai o anumită cantitate turnată în potir. Se amintește în acest chip că, din tot neamul omenesc din cursul istoriei, numai un singur trup a fost ales ca dar de jertfă, și anume Trupul Domnului, pe care El însuși l-a luat și l-a închinat, l-a hărăzit, l-a proadus și l-a înălțat ca dar Tatălui, încă de la zămislirea și nașterea Sa din Sfânta Fecioară, iar în cele din urmă I l-a adus ca jertfă pe cruce, El însuși fiind preotul jertfitor[317].

Smerirea prin întrupare fiind încă o formă a jertfei și începutul chenozei Domnului, la Proscomidie se închipuie și cele ale nașterii Sale, și anume în primul rând prin faptul că prosfora care a servit pentru scoaterea Agnețului este privită ca simbol al Sfintei Fecioare, din care s-a întrupat Mântuitorul. «Iar prescura (προσφορά), care se numește și pâine (ἄρτος), și binecuvântare, și pârgă, din care se taie

---

impusă de realitate (lâna se tunde de pe oaie, iar nu de pe miel). Cf. în această privință, studiul nostru *În jurul unei formule de origine biblică*, extras din revista «Renașterea», Craiova, 1943, nr. 10, dar mai ales recenzia asupra ediției *Liturghier*, București, 1967—1968, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 2. p. 298—299.

[309] Vezi nota 308.

[310] P. Lebedev, *op. cit.*, p. 246—247.

[311] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. VIII, col. 384 D.

[312] *Ibidem*, col. 385 A.

[313] Luând aminte ca apa ce se toarnă acum, împreună cu căldura ce se va turna la vremea plinirii Sfântului Potir, să nu schimbe firea vinului în gustul apei.

[314] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, col. 385 B. Copia a fost deci aci în locul lancei sau suliței aceleia cu care a fost împunsă coasta Domnului. De aceea, lama ei este construită în forma unui astfel de instrument. Cf. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 397 B.

[315] Sf. Ciprian, *Epistola LXIII către Caecilius*, 13.

[316] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 92.

[317] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. V, col. 380 C.

Trupul Domnului, se ia — zice Sfântul Gherman I al Constantinopolului — spre închipuirea preacuratei Fecioare și de Dumnezeu Născătoare, care, după bunăvoința Tatălui și învoirea Fiului Său, a Cuvântului, și după sălășluirea Dumnezeiescului Duh, primind în sine pe unul din Treime, pe Fiul lui Dumnezeu și Cuvântul, L-a născut Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit» [318].

3. Proscomidirea miridelor pentru sfinți și credincioși

a. Ritualul miridelor în raport cu cel al Sfântului Agneț. b. Miridele **pentru sfinți.** c. Miridele **pentru** credincioșii **nedesăvârșiți: pentru cei vii. d. Miridele pentru cei repauzați** în stare de nedesăvârșire

Propriu-vorbind, serviciul pentru pomenirea Domnului la Proscomidie s-a încheiat o dată cu terminarea rânduielii pentru pregătirea Sfântului Agneț și a Sfântului Potir, care, precum am spus, constituie elementul esențial și fundamental al Proscomidiei. Lucrările ei continuă totuși prin scoaterea de miride (μερὶς — ἴδος, μερίδες, parte, părticică, părticele) din alte prosfore și proaducerea sau înfățișarea lor ca dar, o dată cu pomenirea numelor anumitor sfinți, precum și a diferiți credincioși vii și repauzați. Proscomidirea acestor miride sau părticele reprezintă deci al doilea moment în ritualul Proscomidiei.

a. **Ritualul miridelor în raport cu cel al Sfântului Agneț.** Fără îndoială, întregul oficiu este dominat în fond de pomenirea Domnului; cele ce au fost îndeplinite în prima parte a Proscomidiei «au fost spuse o dată pentru toată slujba, deoarece toată aducerea darurilor se săvârșește pentru pomenirea lui Hristos și toată vestește moartea Lui» [319]. Cele ce continuă a se face prin proscomidirea de miride pentru pomenirea sfinților și a credincioșilor vii și repauzați își găsesc deci temeiul și puterea tot în faptul amintirii morții Domnului, care «a fost pentru noi pricinuitoarea tuturor bunătăților». În consecință, aceste pomeniri au caracterul, pe de o parte, al unor acte sau manifestări de mulțumire sau recunoștință față de Dumnezeu, iar pe de alta, de cerere și rugăciune. Obiectul sau scopul acestor mulțumiri și rugăciuni este unul și același: «iertarea păcatelor și moștenirea împărăției cerurilor», care reprezintă roadele morții Domnului, ce ni se împărtășesc prin Botez și prin celelalte Taine. Pe de o parte, prin proaducerea de miride în cinstea sfinților săvârșiți din viață, Biserica mulțumește lui Dumnezeu pentru că prin aceștia ea «a moștenit aievea împărăția cerurilor», în care ei alcătuiesc, după cuvântul Sfântului Apostol Pavel (Evr. 12, 23), «Biserica slăvită a celor întâi-născuți, care sunt înscriși de Dumnezeu în cer» și «duhurile drepților, care au ajuns la desăvârșire». Și pentru că Mântuitorul a zis că unde va fi El, acolo să fie și cel ce-I slujește (Ioan 12, 26) și «voiesc ca unde sunt Eu să fie și aceia pe care Mi i-ai dat, ca să vadă slava Mea» (Ioan 17, 24), de aceea Biserica așază în jurul Sfântului Agneț miridele, care reprezintă cetele sfinților [320]. Ca și atunci când s-a zis: «Întru pomenirea Domnului» la proscomidirea Sfântului Agneț, tot așa este și când se zice la proscomidirea miridelor: «Întru cinstirea și pomenirea... Stăpânei noastre de Dumnezeu Născătoare...», sau a altor sfinți, anume «ca și cum am spune: Mulțumescu-Ți Ție că prin moartea Ta ușile vieții ne-ai deschis, că Ți-ai ales maică dintre noi, că noi oamenii am dobândit atâta mărire încât avem mijlocitori pe sfinții de aceeași fire cu noi și că ai dăruit atâta trecere celor de același neam cu noi» [321].

De vreme ce sfinții s-au unit cu Hristos și s-au sfințit printr-Însul, găsindu-se astfel în jurul slavei dumnezeiești, ei pot să ne ajute și pe noi, prin solirile lor, să ne unim cu El. Aducând deci miride întru cinstea și pomenirea lor, aceasta vine în folosul sau sprijinul nostru, ca și pomenirile din rugăciunile ce se fac la icoanele lor, «sau când la biserici, sau la moaștele lor ori la icoanele lor aducem ceva... Primind dar cele ce noi le aducem lor, printr-aceasta ne sfințesc pe noi» [322].

b. **Miridele pentru sfinți.** Cea dintâi miridă pentru sfinți este proscomidită «întru cinstea și pomenirea prea binecuvântatei, slăvitei, Stăpânei noastre de Dumnezeu Născătoarea și pururea Fecioara Maria...», dintr-o altă prescură, sau «alt colț de prescură» [323] decât cel folosit la scoaterea Sfântului Agneț. Este deci a doua prosforă ce intră în întrebuințare la Proscomidie. În timp ce se recită acest text, mirida se scoate cu copia pe cât se poate în forma unei mici piramide triunghiulare oblice, din mijlocul prosforei [324] sau din partea pe care este imprimat în acest scop semnul unui triunghi. Este așezată apoi tot cu

---

[318] *Ibidem*, col. 397 DC. «Ce altceva — zice Teodor de Andida *(Comentariu prescurtat*... (P. G., CXL, col. 465) — decât închipuirea trupului Fecioarei este partea rămasă? Iar Simion, arhiepiscopul Tesalonicului: «Deci preotul, scoțând din mijlocul prescurii acea pâine dospită, arată cu aceasta cum că din firea noastră iar nu din altă ființă S-a întrupat Mântuitorul; și dintr-o femeie binecuvântată și sfântă, din cea pururea Fecioară» *(Despre Sfânta Liturghie*, cap. 92).

Unele practici, despre care nu putem afirma în ce măsură au fost personale, locale ori generale, măcar într-o anumită epocă și regiune, au subliniat acest simbolism și prin alte forme. Astfel, pentru a reprezenta aducerea Sfintei Fecioare la Templu de către părinții ei și introducerea sa în Sfânta Sfintelor de către preotul Zaharia, preotul obișnuia să depună mai întâi pe Sfânta Masă prosfora pentru proscomidirea Sfântului Agneț. Ea rămânea aci până după îmbrăcarea preotului, spre a însemna timpul pe care l-a petrecut în Templu Sfânta Fecioară, iar prin aducerea ei la proscomidiar se amintea călătoria Sfintei Fecioare împreună cu Iosif până la Betleem, unde a născut pe Iisus, într-o peșteră închipuită prin scobitura de la proscomidiar. Cf. *Scrisoarea sinodală a patriarhului ecumenic Paisie I către Nicon al Moscovei* (1655), la K. Delikanis, *op. cit.*, p. 41; cf. și Ghenadie, fost episcop de Argeș, *op. cit.*, p. 79.

[319] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. X, col. 388 A.

[320] Cf. și K. Delikanis, *op. cit.*, p. 43.

[321] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. X, col. 388 D.

[322] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 94.

[323] *Ibidem*, cap. 93.

[324] *Ibidem*.

copia pe sfântul disc, ocupând aici un loc aparte, adică rezervat ei exclusiv, și anume în dreapta Sfântului Agneț (stânga liturghisitorului), în consonanță cu stihul 11 din Ps. 44 : «De față a stat Împărăteasa de-a dreapta Ta, în haină aurită îmbrăcată și înfrumusețată», ce se recită în timpul acestei acțiuni. Este în această rânduială un act de hiperdulie, ca o recunoaștere a gradului superior de apropiere în care se găsește Sfânta Fecioară, comparativ cu ceilalți sfinți, față de Fiul ei născut întru feciorie.

Dintr-o a treia prescură ori, în lipsă, dintr-un colț sau corn al ei, se scot apoi una după alta, pe numele sfinților prevăzuți în rânduiala din *Liturghier,* nouă miride sau părticele triunghiulare plate, mai mici decât cea pentru Sfânta Fecioară, pe care preotul le așază începând de sus în jos, de-a stânga Sfântului Agneț (dreapta liturghisitorului), în trei coloane de câte trei, după numărul celor nouă cete ale ierarhiei îngerești. În timp ce se scoate și se așază la locul ei fiecare miridă, se rostește de fiecare dată numele sfinților din categoria sau ceata respectivă, «întru cinstea și pomenirea» cărora este proscomidită mirida corespunzătoare. Formulele pentru pomenirea sfinților sunt o serie de genitive atributive («A cinstitului, slăvitului prooroc...», «A sfinților, slăviților și întru tot lăudaților Apostoli...» etc.), dependente de expresia «Întru cinstea și pomenirea» cu care se deschide formula pentru Sfânta Fecioară, expresie care trebuie subînțeleasă la fiecare clasă de sfinți amintiți.

Cea dintâi dintre cele nouă miride este proscomidită pentru pomenirea Sfântului Ioan Botezătorul[325], iar cea de a doua pentru alți prooroci (Moise și Aaron, Ilie și Elisei, David al lui Iesei[326]) și drepți din Vechiul Testament, care au vestit mai înainte întruparea Domnului[327]. A treia din rândul întâi se pune întru cinstea și pomenirea celor 12 Sfinți Apostoli, a celor 70 și a tuturor celor cu meritul apostoliei, «ca unor slujitori ai lui Hristos și ca celor dintâi preoți și învățători ai credinței»[328]. Cea dintâi de sus din rândul al doilea se proscomidește întru cinstea și pomenirea sfinților ierarhi, care au fost «nevoitori pen-

---

[325] Edițiile *Liturghierului* de limbă greacă și chiar unele slave și române, ca, de exemplu, ediția de Sofia, 1928 etc. și București, 1937, prevăd scoaterea primei miride «întru cinstirea și pomenirea prea marilor întâistătători Mihail și Gavriil și a tuturor cereștilor netrupești puteri», pomenirea Sfântului Ioan Botezătorul fiind trecută în alineatul următor, consacrat în general profeților. Proscomidirea miridei pentru Sfinții Îngeri a putut fi sugerată de unele texte din Sfânta Scriptură, precum și din scrierile unora din Sfinții Părinți și scriitori bisericești. Cf. lucrarea noastră, *Liturghiile bizantine privite istoric în structura și rânduiala lor,* București, 1943, p. 36, 37, n. 4 — p. 39 și p. 129—131.

[326] Iar nu «David și Iesei», cum au cele mai multe ediții ale *Liturghierului,* împotriva nu numai a celor mai bune texte, ci și a logicii, deoarece Iesei, nefăcând parte din numărul profeților, nu a putut fi în intenția compunătorilor rânduielii Proscomidiei de a-l pomeni aci ca atare, căci, dacă ar fi fost cazul, s-ar fi așezat numele lui înaintea celui al lui David, respectându-se astfel ordinea cronologică, observată riguros de formula în cauză.

[327] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie,* cap. 94.

[328] *Ibidem.*

tru credința cea bună» după prima epocă a misionarismului creștin[329]. Dedesubtul ei se așază mirida pentru bunii biruitori mucenici și mucenițe, începând cu Arhidiaconul Ștefan, rândul sau coloana a doua de miride încheindu-se cu cea întru pomenirea unora dintre cuvioșii și cuvioasele mai însemnate. Rândul al treilea de miride începe cu cea pentru sfinții făcători de minuni fără de arginți, după ea urmând cea pentru pomenirea părinților Sfintei Fecioare, a sfântului sărbătorit în acea zi și «a tuturor sfinților» luați laolaltă, fără amintirea numelor. Proscomidirea miridelor pentru sfinți se încheie cu cea întru cinstea și pomenirea Sfântului Părinte al cărui formular de Liturghie este întrebuințat în ziua respectivă de slujbă.

c. **Miridele pentru credincioșii nedesăvârșiți : pentru cei vii.** «Biserica pomenește însă pe Domnul și pentru fiii ei aflători în viață, care aleargă și acum după cunună (I Cor. 9, 24—25 și Iacov 1, 12) și al căror sfârșit e încă necunoscut, ca și pentru cei care au răposat fără prea multă siguranță și nădejde de mântuire». Pomenind deci pe credincioșii încă nedesăvârșiți, Biserica se roagă astfel pentru ei. Acesta este înțelesul cuvintelor «pentru pomenirea și iertarea păcatelor...», care însoțesc proscomidirea miridelor pentru credincioșii nedesăvârșiți.

Terminându-se deci proscomidirea pentru cetele sfinților, se începe din a patra prosforă sau corn al ei proscomidirea pentru credincioșii în viață, pentru care primele trei miride, de același format cu cele de mai înainte, se așază în linie orizontală sub Sfântul Agneț, începând dinspre miazănoapte spre miazăzi. Cea dintâi dintre acestea este oferită sau proscomidită pentru tot cinul sacerdotal de toate treptele, pentru care preotul se roagă : «Pomenește (adu-Ți aminte), Stăpâne, Iubitorule de oameni, pe toți episcopii ortodocși», adăugând îndată numele chiriarhului eparhiot și pe cel al arhiereului care l-a hirotonit pe liturghisitor, dacă acela mai este în viață, referindu-se într-o formulă generală la întregul cin preoțesc și diaconesc, la clericii coliturghisitori, precum și la ceilalți care nu liturghisesc, ci numai asistă la sfânta slujbă, trebuind să se împărtășească la sfârșit împreună cu cei dintâi. Scoțând după aceea din aceeași prescură o miridă la fel și punând-o alături de cea dintâi, spre dreapta (miazăzi), se roagă de asemenea pentru pomenirea cârmuitorilor țării, potrivit îndrumărilor date de Sfântul Sinod.

Urmând apoi obiceiul stabilit la noi, după figura Proscomidiei din ediția *Liturghierului* de la Mânăstirea Neamț, 1860, și din altele mai noi, preotul scoate a treia miridă, triunghiulară, din prescura a patra, pentru ctitorii și binefăcătorii în viață[330], așezând-o în rând cu celelalte două, spre dreapta. Socotim necesar să subliniem că, în deplin acord cu logica, mirida în cauză scoțându-se din prosfora pentru vii privește pe ctitorii și binefăcătorii în viață, iar nu pe cei repauzați, cărora le este rezervat loc de pomenire în cursul rugăciunii la proscomidirea pentru cei morți din prosfora a cincea. Ne găsim confirmați în această privință de buna și vechea practică a Bisericii consemnată de Simion, arhiepiscopul Tesalonicului[331], care lămurește că, în mânăstiri, a treia miridă din prescura a patra se proscomidește pentru popor, egumen și frățime, deci pentru vii, «iar de va fi într-altă biserică oarecare, pentru cel ce a zidit-o sau pentru cei ce săvârșesc pomenirea», și așezând-o preotul sub Sfântul Agneț, lângă cea pentru cârmuitorii țării, zice : «Pomenește, Doamne, și pe ctitorii și binefăcătorii sfântului locașului acestuia (N)».

---

[329] *Ibidem.*

[330] Indicațiile din figură nu sunt însă totdeauna complete și precise, iar edițiile nu se găsesc de acord asupra lor. Astfel, în figura din unele *Liturghiere,* toate cele trei miride de sub Sfântul Agneț apar destinate numai pentru arhierei, în altele se găsesc însemnate în acest scop numai primele două, a treia fiind proscomidită pentru căpetenia statului, în timp ce în figura din unele ediții a treia miridă apare fără destinație. Ultimele ediții ale *Liturghierului* cuprind însă indicațiile de care ne-am condus în descrierea din text, care concordă de altfel cu explicațiile arhiepiscopului Simion al Tesalonicului, *op. cit.,* cap. 94.

Recitând apoi în taină rugăciunea generală din *Liturghier* pentru vii, preotul desprinde în același timp în șir, cu copia, tot din prosfora a patra, părticele mai mici fără nici o formă anumită (fărâmituri) și așezându-le pe sfântul disc în stânga sa, toate la un loc, sub mirida pentru arhierei, se roagă «pentru iertarea păcatelor» a diferitelor categorii de credincioși menționați în general, precum și pentru «mila și ajutorul lui Dumnezeu», necesare în unele nevoi ale acestei vieți. Aceasta este o rugăciune cu întrebuințare dublă, întrucât textul ei este împrumutat de fapt din rugăciunea a doua folosită în rânduiala Litiei, și anume partea privitoare la cei vii. Pomenind apoi pe nume pe credincioșii vii care au adus daruri și pe cei pentru care s-au adus, scoate pentru fiecare câte o miridă de același fel și punându-le în același loc cu cele de mai înainte, se roagă «pentru mântuirea și iertarea păcatelor», precum și pentru intențiile sau dorințele exprimate verbal ori în scris, o dată cu depunerea darurilor în mâinile preotului[332].

d. **Miridele pentru cei repauzați în stare de nedesăvârșire.** Luând apoi preotul a cincea prosforă și scoțând cu copia dintr-însa părticele mici (fărâmituri) în șir, în forma în care se desprind în chip firesc, le pune pe sfântul disc în dreapta sa, toate la un loc, sub mirida pentru ctitori și binefăcători, în timp ce rostește o lungă rugăciune. Printr-însa el se roagă «pentru pomenirea și iertarea păcatelor tuturor celor din

---

[331] *Ibidem.*

[332] Fiind și o jertfă de cerere, Sfânta Euharistie este o implorare nu numai a bunurilor spirituale, ci și a celor vremelnice, întrucât acestea nu sunt fără corelație cu scopurile spirituale (Hristu Andruțos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene,* trad. de Dr. Dumitru Stăniloaie, Sibiu, 1930, p. 400). În acest sens remarca Sf. Chiril al Ierusalimului *(Cateheza V mistagogică,* 8) că «după săvârșirea jertfei duhovnicești, slujba cea fără de sânge, rugăm pe Dumnezeu asupra acestei jertfe de ispășire pentru pacea generală a Bisericilor, pentru bună starea lumii, pentru împărați, pentru ostași și aliați, pentru cei bolnavi, pentru cei ce pătimesc și în general pentru toți cei ce au trebuință și ajutor...». De aceea, pentru cazuri cu totul speciale, *Liturghierul* român cuprinde, în a doua parte a lui, rugăciuni de cereri și la Proscomidie pentru diferitele trebuințe din viața omului, rugăciuni care însoțesc scoaterea de miride lângă Sfântul Agneț, laolaltă cu cele pentru vii, pentru cei ce au nevoie de mila și ajutorul lui Dumnezeu.

veac adormiți întru bună credință», făcând mențiune de dânșii pe categorii, începând cu strămoșii, rudeniile, iar nominal de ctitorii defuncți și de toți care s-au sfârșit în diferite chipuri, precum și de cei pe «care nu i-a pomenit» din neștiință sau din uitare ori din cauza mulțimii numelor[333].

Pomenind apoi pe nume listele de morți, pentru care s-au adus daruri la Proscomidie, dar mai întâi pe arhiereul care l-a hirotonit, dacă nu mai este în viață, preotul desprinde cu copia din a cincea prosforă câte o părticică pentru fiecare nume și punând-o pe sfântul disc la un loc cu cele deja proscomidite pentru morți în cursul rugăciunii colective de mai înainte, zice : «Pomenește, Doamne, pe (N) pentru iertarea păcatelor și odihna sufletelor lor». Încheie apoi proscomidirea pentru cei repauzați cu o formulă generală : «Și pe toți care au adormit întru nădejdea învierii și a vieții de veci...».

La sfârșit, preotul luând din nou a patra prosforă, din care a proscomidit pentru vii, scoate o părticică și pentru sine și o pune pe sfântul disc laolaltă cu cele pentru vii, rostind rugăciunea respectivă din *Liturghier.* Ca unul care pregătește și înfățișează lui Dumnezeu darurile credincioșilor, liturghisitorul se simte îmboldit să formuleze în această rugăciune o cerere specială în legătură cu rolul său : «Pomenește (adu-Ți aminte), Doamne», se roagă el, «după mulțimea îndurărilor Tale și de a mea nevrednicie ; iartă-mi toată greșeala cea de voie și cea fără de voie și să nu oprești pentru păcatele mele harul Sfântului Tău Duh de la darurile ce sunt puse înainte». Asupra mea — vrea să spună liturghisitorul — sunt păcatele credincioșilor de aici și de pretutindeni, sunt dator adică să mă rog pentru iertarea lor și să proaduc aceste daruri ale lor cu toate dispozițiile sufletești și intențiile legate de acestea, dar, ca preot, eu trebuie totodată să primesc de la Tine, Doamne, și să împărtășesc acestor credincioși binefacerile bunătății Tale. Știu însă că darurile noastre vor fi primite unele în însăși Jertfa Sfântului Trup și Preacuratului Sânge al Fiului Tău, iar altele se vor împărtăși de sfințenie prin atingerea de această jertfă nesângeroasă, numai dacă vei afla în noi inima cu adevărat smerită și o căință sinceră pentru păcatele noastre. Pocăința este scara ce ne apropie de Tine. Sunt deci cel dintâi, Părinte Sfinte, care mărturisesc că, oricât mă voi nevoi, nu vrednicia mea, ci prețul Jertfei Fiului Tău va face bineprimite proaducerile noastre. De aceea mă rog ca Tu, Cel ce «prin pocăință ai dăruit iertare oamenilor» [334] și «ai pus pocăința spre mântuire» [335], să treci cu vederea orice greșeală a mea de voie și fără de voie, numai pentru zdrobirea inimii mele, și astfel harul Sfântului Tău Duh să vină la vremea cuvenită peste darurile ce sunt puse înainte.

---

[333] Cele două rugăciuni generale pentru vii și pentru morți sunt proprii numai *Liturghierului* românesc mai nou. Ele se întâlnesc pentru prima dată în ediția *Liturghierului* de Iași, 1845, apoi în cea de Neamț, 1860, și în toate celelalte ediții ortodoxe românești de la 1887 încoace. Practicarea lor mai veche în Biserica Bizantină, poate numai sporadic, sau chiar numai în parte, se poate deduce din faptul că cel puțin de cea dintâi dintre aceste două rugăciuni, adică cea pentru vii, face mențiune Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, în scrierea *Despre Sfânta Liturghie,* cap. 94, col. 2. Introducerea molitfei pentru morți în *Liturghierele* Bisericii Ortodoxe Române s-a făcut sub influența practicii din Biserica Ortodoxă Rusă, unde se aflau în întrebuințare pomelnice prefațate de aceste două rugăciuni. La noi ele au fost inserate în însuși corpul *Liturghierului,* însă într-o formă mai simplificată. Cf. C. Bobulescu, *Obârșia molitvei pentru morți la Proscomidie,* în «Revista de Istorie Bisericească», an. I, nr. 3. Vezi și recenzia la această lucrare, de Diac. Ene Braniște, în «Biserica Ortodoxă Română», LXII (1944), p. 325—326. Vezi și Pr. Niculae Șerbănescu, *Varlaam mitropolitul Țării Românești, părintele tipografiei...,* în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVI (1958), nr. 12 p. 1125—1126, 1139 și 1158.

S-a desăvârșit în acest chip reprezentarea simbolică pe Sfântul Disc a unității în Hristos a întregii Sale Biserici [336].

4. Numărul prosforelor pentru Proscomidie și întrebuințarea darurilor ce prisosesc

1. Precum s-a arătat, pentru pregătirea darurilor la Proscomidie sunt necesare cinci prosfore, sau in extremis cinci cornuri de prescură cu peceți. Până la fixarea acestui număr însă, practicile au variat sau, cel puțin, documentele nu sunt destul de concludente în această privință. Astfel, n-au lipsit codice, cel puțin prin felul de redactare al indicațiilor, care lasă impresia că părticelele pentru cei vii și pentru cei morți ar fi fost scoase dintr-una și aceeași prosforă cu Sfântul Agneț și mirida pentru Sfânta Fecioară [337]. Pe de altă parte, la finele veacului al XI-lea, Petru, hartofilaxul Bisericii din Constantinopol, recomanda întrebuințarea unei a doua prescuri numai în cazul în care trebuia să fie pomenit vreun sfânt ori vreun răposat. La întrebarea dacă «se cuvine a liturghisi cu o singură prescură», el răspunde: «Nici o împiedicare, numai dacă nu este pomenire de sfânt sau de răposat» [338]. Lămurirea dată de Petru hartofilaxul lasă să se înțeleagă însă că, la vreme de nevoie, se putea folosi o singură prescură atât pentru scoaterea Sfântului Agneț, cât și a părticelelor pentru vii. Trebuie însă neapărat să se ia alta în vederea pomenirii morților și a sfinților.

La aceeași întrebare, ca și el, au fost nevoiți să răspundă Nifon al Novgorodului, în prima jumătate a veacului al XII-lea (1130—1156) și arhiepiscopul bulgarilor Dumitru Chomatin, în veacul al XIII-lea. Cel dintâi, întrebat de călugărul Cyric dacă este îngăduit a liturghisi cu o singură prescură, a răspuns că așa ceva nu se poate admite decât numai atunci când este cu neputință să se găsească mai multe [339]. Dumitru Chomatin, referindu-se la tradiția orală, socotește necesar numărul de trei prescuri sau chiar două, dar numai atunci când, trebuind neapărat să se săvârșească Sfânta Liturghie, nu se găsesc mai multe. Sub nici un cuvânt (οὐδαμῶς) însă el nu socotește de admis o singură prescură pentru Proscomidie [340].

Deja la finele veacului al XI-lea și începutul veacului al XII-lea patriarhul Nicolae Gramaticul menționează patru prosfore pentru sfânta pâine și pentru părticelele pe numele Sfintei Fecioare și ale sfinților, afară de cele pentru miridele credincioșilor [341]. *Tipicul* împărătesei Irina (veacul al XII-lea) se referă la șapte prescuri, iar *Codicele Esfigmenu*, din anul 1306, la cinci.

Numărul prosforelor, care precum se vede variase de la una la șapte, a rămas definitiv și cu autoritate stabilit la cinci prin instrucțiunile din *Constituția patriarhului Filotei* din veacul al XIV-lea. Deci, afară de cea pentru Sfântul Agneț, de cea pentru Sfânta Fecioară și de cea pentru cele nouă cete, se mai întrebuințează a patra prosforă pentru vii și a cincea pentru morți. Spre finele veacului al XIV-lea și începutul celui de al XV-lea, *Nomocanonul în 228 de capitole* a venit cu indicații și mai amănunțite cu privire la prosfore și la întrebuințarea lor, în canonul 213: «Despre Sfânta Proscomidie. Câte prescuri trebuie să ai? La Sfânta Proscomidie a Dumnezeieștii Liturghii, cinci prescuri trebuie să ai: 1. una pentru artosul Domnului; 2. a doua, a Panaghiei; 3. alta, pentru sfinți; 4. una, a celor vii, când vrei să-i pomenești și 5. alta iarăși pentru cei adormiți, una câte una în parte, fiecare la rândul ei. Afară de acestea, să știi și acest lucru: prima prescură să fie întreagă, ca să scoți artosul Domnului sau după cum vei socoti (chibzui), ca să-ți ajungă pentru anaforă; iar celelalte patru să fie numai pecetea» [342].

---

[334] *Rugăciunea X de la Utrenie.*

[335] *Rugăciunea cântării celei întreit sfinte din Liturghia Sfântului Vasile cel Mare.*

[336] «Să luăm dar seama cum și prin acest dumnezeiesc chip (reprezentare, simbol) și oficiu (lucrare) al Sfintei Proscomidii vedem pe Iisus însuși și toată Biserica Lui *Una*. În mijloc (vedem) pe Însuși Hristos, lumina cea adevărată, viața cea veșnică, luminată și neîncetată. Căci El este în mijloc prin pâine. Maica Sa însă, prin părticica din dreapta, îngerii și sfinții, prin cele din stânga, iar dedesubt toată evsevioasa adunare a credincioșilor Lui. Aceasta este marea taină: Dumnezeu între oameni și Dumnezeu în mijlocul celor îndumnezeiți, care se îndumnezeiesc de la Cel cu adevărat Dumnezeu după fire, Cel ce s-a întrupat pentru ei. Aceasta este (închipuiește) împărăția ce va să fie. Dumnezeu împreună cu noi, văzut și împărtășit» (Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 94).

[337] *Codicele Barberini 428* (sec. al XIII-lea); cf. Papas Marco Mandala, *La protesi della liturgia nel rito bizantino-greco*, Grotta-Ferrata, 1935, p. 126; de asemenea, *Cod. 518 Sofian* (Cf. Alexis Petrovschi, *Histoire de la rédaction slave de la Liturgie de S. Jean Chrysostome*, traducere din rusește, în Χρυσοστομικά, p. 873—874), deși manuscrise din același veac și chiar din veacul precedent menționează mai multe prescuri pentru Proscomidie.

[338] Vezi cap. Ιρωτήματα, G. A. Ralli și M. Potli, *Sintagma dumnezeieștilor și sfintelor canoane*, vol. V, Atena, 1853, p. 369.

[339] Cf. J. Hanssens, *op. cit.*, t. II, p. 193.

[340] *Ad regem Serbiae respons*, II, ed. J. B. Pitra, *Juris ecclesiastici Graecorum selecta paralipomena (Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensi praeparata)*, p. 687—688, citat după J. Hanssens, *op. cit.*, t. II, p. 190.

[341] *Cum trebuie să facă preotul Liturghia*, La J. Hanssens, *op. cit.*, t. II, p. 187—188.

[342] Vezi textul grec în J. Hanssens, *op. cit.*, t. II, p. 191.

De vreme ce restul prosforei din care a fost scos Sfântul Agneț trebuie să se împartă credincioșilor la sfârșitul Liturghiei, ca anafură, este necesar ca cel puțin această primă prosforă să fie nu numai întreagă, iar nu un simplu colț de pecete, ci în același timp și mai mare, spre a fi îndestulătoare în scopul amintit [343]. *Nomocanonul* amintit mai înainte prevede în același loc că «dacă este popor mult și nu ajunge o singură prosforă pentru anafură, pune și prescura Panaghiei întreagă».

2. La Proscomidie nu se întrebuințează deci pentru pregătirea Sfintei Jertfe euharistice toate darurile ce se aduc de către credincioși, ci numai o mică parte de prosfore și din vin. Acestea sunt însă reprezentative pentru întreaga comunitate, potrivit concepției creștine primare după care Biserica este înfățișată sub imaginea pâinii, în care ceea ce era mai înainte despărțit în boabele grâului din lanuri, ori chiar sub forma omogenizată a făinii, a devenit în pâine o unitate [344] sub acțiunea aluatului. Oricare deci din pâinile sau prosforele pentru Sfânta Euharistie este simbolul și imaginea desăvârșită a comunității, pe care Liturghia are misiunea să o realizeze mistic. Același lucru se poate spune cu privire și la vinul adus la altar de credincioși.

În legătură însă cu întrebuințarea darurilor care prisosesc, Biserica a prescris de la început anumite reguli, în concordanță cu caracterul imprimat acestora, în primul rând prin destinația lor inițială, ele fiind pregătite și aduse cu intenția de a fi făcute dar lui Dumnezeu. Caracterul religios al prosforelor este, de altfel, marcat prin pecetea imprimată pe ele, în care intră crucea și monogramul Mântuitorului. De aceea, prosfora a fost dintru început considerată de Biserică articol, dacă nu chiar consacrat sau sfințit într-un anumit fel, apoi cel puțin nu ca unul din alimentele uzuale. Prima dovadă o găsim în *Constituțiile Apostolice* (VII, 31), care limitau consumarea darurilor rămase numai în cercul liturghisitorilor și al auxiliarilor lor. «Darurile care prisosesc, din cele aduse pentru Sfintele Taine, să le împartă la cler diaconul, cu încuviințarea episcopului sau a preoților : episcopului patru părți, preotului trei părți, diaconului două părți, iar celorlalți, ipodiaconilor sau psalților sau diaconițelor o parte» [345]. Nu este greu de recunoscut în această măsură un ecou al uzanțelor din Vechiul Testament, în legătură cu jertfele de la Templul din Ierusalim, unde anumite părți din jertfele de pâine și animale reveneau în cele mai multe cazuri preoților [346]. Pentru rămășițele din anumite jertfe de pâine se prescria chiar obligația de a fi consumate lângă jertfelnic [347], în timp ce părți din anumite jertfe de carne puteau să fie întrebuințate în sânul familiilor preoțești [348].

O situație evoluată în comparație cu cea consemnată în *Constituțiile Apostolice* este marcată de canonul 8 al lui Teofil al Alexandriei (385—412), după care îngăduința de a se împărtăși din prisosul darurilor de la Proscomidie este extinsă peste cercul restrâns al clericilor, și anume și la credincioșii laici împăcați cu Biserica. «Cele ce se aduc sub cuvânt de jertfă, după ce se folosesc câte sunt necesare pentru Taine, să le împărtească clericii, dar catehumenii nici să nu mănânce, nici să nu bea din acestea, ci numai clericii și frații credincioși cei ce sunt împreună cu dânșii» [349]. Însăși admiterea credincioșilor la împărtășirea de aceste daruri trebuie interpretată, fără îndoială, în următoarele două sensuri : pe de o parte, ca gustare din prosfore și din vin după împărtășire, așa cum a rămas obiceiul până astăzi, iar pe de alta, sub forma primirii de anafură, care a intrat în practica bisericească aproximativ prin a doua jumătate a veacului al IV-lea ori începutul celui următor, mai întâi ca instituție sau dispoziție anume pentru credincioșii care se considerau pregătiți să primească la fiecare Liturghie Sfântul Trup și Sânge al Domnului [350].

Mai târziu s-a pus însă problema chiar pentru cei îndreptățiți la beneficiere din prisosul darurilor aduse la altar, și anume dacă acestea se puteau consuma în cadrul regulilor comune alimentelor obișnuite. Provocat de nedumeririle monahilor de la Muntele Atos, dacă «se cuvine preotului să mănânce fără deosebire și cum voiește cele aduse în biserică, precum sunt prescurile și vinul, și de se cuvine a le mânca întocmai ca pe pâinea obișnuită și ce trebuie să facă dacă s-ar aduna multe de acestea», patriarhul Nicolae Gramaticul (pe la finele veacului al XI-lea și începutul veacului al XII-lea), având și avizul sinodului său, îi lămuri că «părțile din prescura, care s-a înălțat (ἀπὸ τοῦ ὑψωθέντος ἁγίου ἄρτου) [351], să nu se mănânce decât numai în biserică, până ce se vor consuma toate ; iar părțile din celelalte prescuri se pot mânca și afară din biserică, însă separat și singure, iar nu cu lapte și cu brânză și cu ouă și cu pește» [352].

---

[343] Un manual de liturgică (Ghenadie, fost episcop de Argeș, *Liturgica*, p. 125) recomandă chiar «că trebuie să se facă cât un taler de mare, având în mijloc un singur sigil sau pistornic pentru Sfântul Agneț».

[344] Cf. *Didahia celor 12 Apostoli*, cap. IX, 3.

[345] După textul grec editat de P. A. Lagarde, *Constitutiones Apostolorum*, Lipsca și Londra, 1862, p. 267.

[346] Levitic 2, 3, 10 ; 5, 13 ; 7, 14, 31—34.

[347] Levitic 10, 12—13.

[348] Levitic 10, 14.

[349] Nicodim Milaș, *op. cit.*, vol. II, part. II, p. 181. Pretutindeni, de altfel, erau opriți de la acestea nu numai catehumenii, energumenii și cei excomunicați, ci chiar credincioșii din diferitele grade ale penitenței publice.

[350] Vezi studiul nostru *Anafora sau antidoron*, în «Studii Teologice», V (1953), nr. 1—2, p. 122.

[351] După obiceiul din Bisericile de limbă greacă, înainte de a începe Proscomidia, preotul înalță (ὑψώνει) prescura pentru Sfântul Agneț, fie făcând cu ea semnul crucii deasupra sfântului disc *(Liturghierul* de Ierusalim, 1908, p. 57), fie chiar ridicând-o până la frunte *(Liturghierul* de Atena, 1924, p. 27).

[352] Canonul 5 al patriarhului Nicolae, la Nicodim Milaș, *op. cit.*, vol. II, part. II, p. 181.

Deși acest canon scoate fără deosebire din întrebuințarea comună atât frânturile din prescura proscomidită cât și prescurile neîntrebuințate, prescrie totuși două feluri de consumare, corespunzătoare fiecăreia din cele două categorii de pâine. Sinodul nu face însă nici o mențiune despre vinul adus de credincioși; rămâne totuși subînțeles că el este socotit în aceeași situație cu prescurile neînălțate sau proscomidite, deoarece vinul nu se înalță și nu se binecuvintează înainte de a fi turnat în potir [353].

5. Încheierea ritualului Proscomidiei

a. Obiectele de la proscomidiar (sfintele vase și acoperăminte).
b. Ritualul încheierii Proscomidiei

Lucrările care alcătuiesc partea finală a ritualului Proscomidiei s-ar putea caracteriza într-o expresie generală sub denumirea de *acoperirea sfintelor daruri*. Din însuși acest fapt se poate înțelege că aceste lucrări au izvorât în primul rând dintr-o necesitate practică, și anume aceea de a înveli darurile proscomidite. Ele îndeplinesc în același timp și funcțiunea unor simboluri prin care se istorisesc cu precădere cele ce se referă la nașterea Mântuitorului. Căci așa precum s-a spus mai înainte, «pâinea a rămas tot pâine» chiar după împlinirea ritualului Sfântului Agneț. Ea a primit numai «însușirea de a fi consfințită ca dar al lui Dumnezeu și *prin aceasta ea poartă chipul Domnului în prima Sa vârstă*», reprezentând deci Trupul Său în faza în care era numai hărăzit ca dar. De aceea, în această parte a rânduielii Proscomidiei, preotul istorisește sau amintește simbolic «minunile întâmplate cu acest Trup când era de curând născut și așezat încă în iesle» [354]. Se referă, cu alte cuvinte, îndeosebi la viața necunoscută a Domnului, și anume la începutul ei.

a. **Obiectele de la proscomidiar (sfintele vase și acoperăminte).** În legătură cu această temă, locul și obiectele întrebuințate aci capătă o semnificație adecvată. În primul rând *masa proscomidiarului*, care, în general, este încadrată într-o absidiolă sau în cele mai modeste cazuri se articulează pe o scobitură sau firidă în partea de nord a altarului, închipuie tocmai prin această formă peștera din Betleem, în care s-a născut Domnul [355], iar în legătură cu răstignirea, locul Golgotei [356].

Discul, pe care se pune Sfântul Agneț de către preot, în asistența diaconului, este privit ca locul pe care Iosif și Nicodim au așezat trupul

---

353. G. Palli și M. Potli, *op. cit.*, vol. IV, p. 422.

354. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XI, col. 389 C.

355. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 85.

356. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 396 B—C și col. 400 B. Dr. V. Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 202.

Domnului, după ce l-au luat de pe cruce [357], dar totodată și ieslea în care S-a născut Dumnezeu-Omul [358].

Steluța, formată din două arcuri semisferice de metal prețios, prinse în centru pentru ca brațele lor mobile să poată fi așezate în formă de cruce, și având o steluță suspendată de bolta lor sau deasupra, simbolizează steaua care s-a arătat magilor și s-a oprit deasupra peșterii, unde Se născuse Mântuitorul (Matei 2, 9) [359].

Potirul amintește paharul întrebuințat la Cina cea de Taină de către Mântuitorul, dar și paharul pătimirilor Sale (Matei 26, 39 și 20, 22; Marcu 14, 36; Luca 22, 42) [360]. Discul și Potirul purtând la Proscomidie materiile care închipuie Sfântul Trup și Sânge al Domnului, ce se vor preface mai apoi prin lucrarea Sfântului Duh în însuși Sfântul Său Trup și Preacuratul Său Sânge, se prescrie să fie lucrate cu artă și de preferință din materiale prețioase, și anume din aur și argint, ori cel puțin să fie aurite [361].

Acoperămintele sau *pocrovețele* * lucrate din stofă prețioasă și în general din aceeași stofă ca și felonul preotului, simbolizează cu referire la nașterea Domnului scutecele cu care a fost înfășat ca prunc. O asemenea semnificație este atribuită îndeosebi celor două procovețe mici (al sfântului disc și al sfântului potir), iar acoperământul cel mare se numește «aer» (ἀήρ), pentru că se întinde peste ambele sfinte vase, întocmai ca tăria cerului sau firmamentului, pe care s-a arătat steaua indicând magilor locul unde se născuse pruncul. În legătură însă cu moartea Domnului, se atribuie celor două acoperăminte ale sfintelor vase semnificația mahramei și giulgiului cu care au fost înfășurate capul și trupul Său la punerea în mormânt (Ioan 20, 6, 7), în timp ce «aerul» simbolizează piatra cu care Iosif a închis mormântul [362].

b. **Ritualul încheierii Proscomidiei.** Patru sunt momentele care alcătuiesc partea finală din rânduiala Proscomidiei: acoperirea propriu-zisă a sfintelor daruri, rugăciunea Proscomidei sau a punerii-înainte, apolisul și tămâierea. Ele se desfășoară întocmai după regulile întocmite de patriarhul Filotei în veacul al XIV-lea [363].

---

357. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 397 B.

358. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, col. 389 C; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 85; Dr. V. Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 223.

359. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 85. Cu referire la moartea Domnului, steluța simbolizează la Proscomidie și sigiliul cu care mai-marii preoților și fariseii au pecetluit piatra de pe mormântul Său (Matei 27, 62 și 66). Cf. Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 224.

360. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, col. 400 B.

361. *Liturghierul*, cap. «Povățuiri», pgf. 4.

* În limbajul curent se folosește forma procovețe.

362. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 85; Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, col. 400 C.; Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 224.

363. *Codic. 6277—770* — Mânăstirea Pantelimon (sec. al XIV-lea), la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 3.

a) Teoretic vorbind, acoperirea sfintelor vase trebuie să urmeze îndată după ce liturghisitorul a proscomidit pentru sine ; în practică însă, lucrările învelirii cu pocrovețele se amână, spre a se căpăta timp pentru pomenirea numelor de vii și repauzați de pe listele ce însoțesc darurile aduse cu întârziere de credincioși, sau pentru mulțimea numelor de pomenit. Potrivit rânduielii bisericești, proscomidirea și deci și acoperirea trebuie să se încheie la finele Utreniei sau, mai precis, înainte de sfârșitul doxologiei celei mari, când se face cădire. De fapt însă proscomidirea se prelungește, pentru motivele menționate, până la finele Liturghiei catehumenilor sau mai exact până la cântarea imnului heruvic, înainte de intrarea cea mare. De altfel, această extindere a termenului pentru acoperirea sfintelor vase se găsește autorizată de faptul că la slujba cu arhiereu, acesta se spală și proscomidește fie în timpul doxologiei celei mari, fie, mai obișnuit, înainte de imnul heruvic.

Înainte de a începe acoperirea, preotul binecuvintează cădelnița pe care i-o prezintă diaconul cu tămâia aprinsă într-însa. Textul rugăciunii respective se întâlnește pentru prima dată în versiunea lui Leon Thuscus (veacul al XI-lea) [364]. Tămâierea în acest moment era însă în uz cu mult înainte, de vreme ce Sfântul Gherman I al Constantinopolului dă explicarea simbolismului cădelniței și al tămâiei, îndată după ce s-a ocupat de sfintele acoperăminte [365].

Asupra semnificației simbolice a tămâierii în acest moment, erminiile liturgice variază. Sensul propriu și exact al acestui act este determinat însă de însuși textul rugăciunii pentru binecuvântarea cădelniței : «Tămâie îți aducem Ție, Hristoase, Dumnezeul nostru, întru miros de bună mireasmă duhovnicească, pe care primind-o întru jertfelnicul Tău cel mai presus de ceruri, trimite-ne nouă harul Preasfântului Tău Duh». Mirosul aromat al tămâiei apare deci ca o imagine a jertfei spirituale curate, care trebuie să însoțească și să completeze totodată jertfa materială a darurilor noastre, pentru ca, în același timp cu răspândirea fumului ei aromat peste credincioși, să putem primi astfel în schimb revărsarea harului Sfântului Duh.

Cu aplicare la cele două aspecte sau momente ale chenozei Mântuitorului simbolizate la Proscomidie — nașterea și moartea —, tămâierea a căpătat aci explicațiile corespunzătoare, pe care le întâlnim unite sub ambele forme în *Comentariul* Sfântului Gherman I al Constantinopolului. Astfel, în primul rând, pentru a sublinia credința despre puterea, natura și măreția dumnezeiască nedespărțite de înfățișarea omenească smerită a pruncului Iisus, născut într-o iesle, comentariul amintit privește cădelnița ca pe o alegorie a firii omenești : «Cădelnița arată firea omenească a lui Hristos, iar focul, Dumnezeirea ; fumul cel binemirositor arată mirosul cel bun înaintemergător al Sfântului Duh». În legătură cu nașterea și înmormântarea Domnului, el adaugă : «Tămâia reprezintă aromatele pe care le-au adus înainte pentru îmbălsămarea Domnului, iar smirna și aromatele magilor, rugăciunea cea curată a faptelor bune» [366].

De altfel, în toate ce se fac și se recită de către preot din Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament în partea finală a Proscomidiei, se vede preocuparea mai mult de nașterea Domnului, și anume de «minunile întâmplate cu acel trup, când era de curând născut și așezat în iesle», precum și de «cele ce spuseseră cu mult mai înainte proorocii despre prunc ca despre un Dumnezeu, pentru ca nu cumva, din pricina întrupării și a înfățișării omenești, oamenii să-și închipuie lucruri mici și nevrednice de Dumnezeirea Sa» [367].

Tămâierea începe cu steluța. După unele păreri, nesusținute de documente, întrebuințarea acesteia și-ar avea originea la Sfântul Ioan Gură de Aur, care ar fi ajuns la ideea de a se folosi de două arcuri în formă de cruce, din necesitatea de a feri sfânta pâine și părticelele (?) să fie atinse și risipite de acoperământul sfântului disc [368]. Sigur este însă că steluța a fost introdusă la început dintr-o simplă considerație practică și numai ulterior a căpătat o semnificație simbolică. Ideea din formula : «Și venind steaua, a stătut deasupra unde era pruncul» (Matei 2, 9), întrebuințată de prin veacul al XI-lea — al XII-lea încoace până astăzi, la așezarea steluței pe sfântul disc, pare a se întrevedea însă într-unul din pasajele *Comentariului* Sfântului Gherman I al Constantinopolului. Astfel, el afirmă că «dumnezeiescul Trup este pus la prothesă, ca în Betleem, unde S-a născut Hristos» [369]. Nu se face însă nici o mențiune despre steluță.

Ca și la steluță, așa și la procovețe, înainte de a le tămâia preotul și a spune formulele respective, diaconul zice de fiecare dată mai întâi : «Domnului să ne rugăm». La acoperirea discului, preotul recită Psalmul 92 : «Domnul a împărățit, întru podoabă S-a îmbrăcat, îmbrăcatu-S-a Domnul în putere și S-a încins, pentru că a întărit lumea care nu se va clinti...». La al doilea acoperământ, adică cel pentru Sfântul Potir, diaconul adaugă: «Acoperă, părinte», iar preotul spune textul adaptat din Avacum 3, 3: «Bunătatea Ta a acoperit cerurile, Hristoase, și de lauda Ta este plin tot pământul».

---

[364] Ed. de Paris, 1560, p. 52—53 ; Cf. J. Hanssens, *op. cit.*, t. III, p. 72—73.

[365] *Op. cit.*, col. 400 C și D. Textul este considerat însă ca o interpolare în versiunea lui Anastasie Bibliotecarul ; cf. textul edit. de N. Borgia, nr. 22, p. 25.

[366] *Op. cit.*, col. 400 C—D.

[367] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XI, col. 389 C.

[368] Iacob Goar, *op. cit.*, p. 121 și Herman Adalb. Daniel, *op. cit.*, t. IV, p. 390.

[369] *Op. cit.*, col. 400 A. De altfel, semnificatia nașterii Mântuitorului nu era absentă în simbolismul Proscomidiei, chiar în epoca în care ea se reducea la forma simplei depuneri a pâinii și a potirului pe Sfânta Masă. De aceea, Sf. Ioan Gură de Aur a putut să spună că «masa aceasta rânduiala ieslei împlinește» (*Despre Sf. Filogoniu*, 4, P. G., XLVIII, col. 755).

«Zicând acestea, preotul acoperă darurile, adică pâinea și Potirul cu sfintele acoperăminte și le tămâiază din toate părțile, vrând să arate că acoperită (necunoscută) era atunci puterea Dumnezeului întrupat, până la vremea minunilor și a mărturiei celei din cer» (Matei 3, 17)[370]. Mărturisind, precum am văzut, puterea și slava Domnului ascunse sub acoperământul corpului și întruparea Lui minunată[371] și cugetând la astfel de lucruri, preotul este înclinat să caute la Dânsul acoperământ sau ocrotire, împreună cu văzătorii de Dumnezeu care au scris în Legea Veche textele întrebuințate în această parte finală a serviciului Proscomidiei. De aceea, după ce diaconul repetă: «acoperă, stăpâne», preotul tămâind «aerul» acoperă cu el ambele sfinte vase laolaltă, rugându-se: «Acoperă-ne pe noi cu acoperământul aripilor Tale (Ps. 14, 8) și gonește de la noi pe tot vrăjmașul potrivnicul».

b) După acoperire, preotul ia de la diacon cădelnița și, tămâind darurile proscomidite, zice de trei ori: «Binecuvântat ești Dumnezeul nostru, Care ai binevoit așa, slavă Ție», diaconul răspunzând de fiecare dată: «Totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor». Se închină apoi amândoi de trei ori cu toată cucernicia, iar diaconul luând cădelnița zice: «Pentru punerea înainte a cinstitelor daruri, Domnului să ne rugăm». Preotul rostește îndată *Rugăciunea punerii înainte*: «Dumnezeule, Dumnezeul nostru, Cel ce pâinea cea cerească, hrană a toată lumea, pe Domnul și Dumnezeul nostru Iisus Hristos L-ai trimis Mântuitor și Răscumpărător și binefăcător..., Însuți binecuvintează această punere înainte și o primește întru jertfelnicul Tău cel mai presus de ceruri. Pomenește, ca un bun și iubitor de oameni, pe cei care au adus-o și pe cei pentru care s-a adus...».

Această rugăciune reprezintă punctul culminant al Proscomidiei, deoarece, prin ea, materiile iau caracterul expres de daruri pentru jertfă. În același timp, ea este esențialul la care se reducea aproape întreaga Proscomidie în faza ei de simplitate primară și chiar câtăva vreme după ce s-a trecut în faza Agnețului. Textul ei actual ne este transmis de cel mai vechi codice liturgic *(Barberini, gr. 336)*, în care se găsește așezat înaintea Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare. Pentru Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur însă acest manuscris, ca și altele, care uneori ajung până prin veacul al XII-lea, dă un text deosebit al rugăciunii Proscomidiei: «Doamne Dumnezeul nostru, Cel ce Te-ai adus (ca un) miel fără de pată pentru viața lumii, caută spre noi și spre pâinea aceasta și spre potirul acesta și le fă curatul Tău Trup și cinstitul Tău Sânge, spre împărtășirea sufletelor și a trupurilor»[372]. De prin veacul al XI-lea manuscrisele încep s-o excludă[373], până ce în cele din urmă ea a ieșit complet din uz. Într-un codice din veacul al XII-lea, care cuprinde Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, locul cel dintâi îl ocupă rugăciunea Proscomidiei corespunzătoare acestei Liturghii, iar după ea urmează textul rugăciunii Sfântului Vasile cel Mare[374]. Nu pare fără temei părerea că cea dintâi dintre ele a fost părăsită din cauza caracterului ei epicletic, nepotrivit în acest moment liturgic[375].

Cu privire la momentul rugăciunii prothesei, manuscrisele ne oferă două variante neînsemnate. Astfel, un codice de la finele veacului al XII-lea o așază înainte de acoperirea darurilor[376], iar altul din primii ani ai veacului al XIV-lea prescrie recitarea ei a doua oară, și anume după tămâierea bisericii, ce se face în urma apolisului Proscomidiei[377].

c) Încheierea Proscomidiei se face prin *apolisul cel mic* spus de preot în taină ca, de altfel, toată slujba Proscomidiei.

d) După aceea diaconul sau, în lipsa lui, preotul *tămâiază* proscomidiarul și Sfânta Masă recitând troparul: «În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul, ca un Dumnezeu...». Tămâiază apoi altarul și biserica spunând Psalmul 50, iar după înapoierea în altar lasă cădelnița, făcând împreună cu preotul pregătirile prescrise în vederea începerii Liturghiei.

În sine și în principiu, tămâierea este un act de omagiu și de cinstire a Domnului. Împreună cu acest tropar, ea constituie un epilog al comemorării morții Domnului, prin care liturghisitorul mărturisește ubicuitatea Lui și, deci, unul din atributele Dumnezeirii Sale. Deși ca om se afla cu trupul în mormânt, sufletul Său, nedespărțit de firea Lui cea dumnezeiască, se coborâse la iad, pentru izbăvirea drepților robiți în legăturile lui, fiind în același timp pe Scaunul slavei cerești împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt[378].

---

[370] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XI, col. 389 D.

[371] P. Lebedev, *op. cit.*, p. 249—250.

[372] F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, vol. I, p. 309.

[373] Γ .β. II (sec. al XI-lea), Vat. gr. 1973 (veac. al XI-lea — al XII-lea) Vatic. gr. 428 (veac. al XIII-lea). Cf. Papas Marco Mandala, *op. cit.*, p. 105; ms. Sinaitic 973 (sec. al XI-lea). A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 83 etc.

[374] Γ. β. VIII.

[375] Papas Marco Mandala, *op. cit.*, p. 106.

[376] *Cod. E. M. 6 Karlsruhe*, la Richard Engdahl, *Beiträge zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie, Texte und Studien*, Berlin, 1908, p. 2.

[377] *Cod. Esfigmenu*, an 1306, A. Dmitrievschi, Εὐχολόγια, Kiev, 1901, p. 265.

[378] *Mărturisirea Ortodoxă*, Răspuns la Întrebarea XLIX.

C. DUMNEZEIASCA LITURGHIE COMENTATĂ ÎN OFICIUL ȘI ÎN TEXTUL EI

1. Generalități introductive: Caracterul oficiului. 2. Condiții privitoare la săvârșitori, la locul și la vremea oficiului Liturghiei

1. Generalități introductive. Caracterul oficiului

a. Principiul comunitar și ierarhic al Liturghiei. b. Liturghia ca formă de cult extern potrivit cu natura omului și a Bisericii

a. **Principiul comunitar și ierarhic al Liturghiei.** Așa precum ne arată însăși denumirea[379] ei, Liturghia este o slujbă sau un *oficiu* religios, și anume serviciul divin sau cultul sacru al Bisericii creștine și în special al Bisericii creștine ortodoxe.

Când zicem că Liturghia este oficiul divin al Bisericii, se înțelege că ea trebuie privită de fapt drept cultul nu atât al creștinului, cât al creștinătății. Liturghia poartă deci în esența ei un caracter ecleziologic, este adică un cult colectiv, iar nu individual și individualist. Ea este cultul comunității, pentru că, în primul rând, în liturghie se roagă toți: nu numai liturghisitorii, ci și credincioșii, care participă în spirit la rugăciunile acelora; mai mult, membrii comunității iau parte de asemenea la însăși aducerea Sfintei Jertfe euharistice, după ce, prin rugăciunile preoților, Trupul și Sângele Domnului devin prezente real și substanțial pe Sfânta Masă.

---

[379] De la grecescul λειτουργία (λεῖτον ἔργον — oficiu public), sau în forma sa mai veche de scriere: λητουργία, cuvânt compus adică din ἔργον (faptă, treabă, lucrare, oficiu, îndeletnicire) și λήϊτος de la ληός sau în dialect atic λαὸς (popor). Adjectivul λήϊτος înseamnă deci ceea ce este al poporului, ceea ce se cuvine sau se referă la popor sau la întreaga cetate. Verbul λειτουργεῖν însemna a săvârși ceva pentru popor, iar λειτουργία era o acțiune, o lucrare sau faptă, un oficiu sau o îndeletnicire îndeplinită în folosul poporului, adică de utilitate publică. Sub această denumire se înțelegeau de regulă anumite oficii specificate în legi și îndeplinite pe spesele lor de către cetățenii din clasele nobile și bogate, ca de exemplu: înarmarea unei flote și conducerea ei împotriva dușmanilor, pregătirea sărbătorilor anuale în cinstea zeilor, echiparea și participarea personală la război pe proprie cheltuială, îndeplinirea gratuită a funcțiunilor publice, iar în sens mai restrâns, oficiile cultului public al zeilor. În sensul acestei ultime accepțiuni se vede întrebuințat cuvântul «liturghie» și în diferite texte din Septuaginta, privitoare la serviciile cultului. Astfel, regele Iosia spune leviților: «Voi trebuie acum să serviți λειτουργεῖν Domnului Dumnezeului vostru și poporului Său, Israel» (II Cronici 35, 3; cf. și I Cronici 23, 28 etc.). De asemenea și în Noul Testament: Luca 1, 8—10; Fapte 13, 2; Evr. 9, 21; 10, 11. Termenul λειτουργία este întrebuințat de Sfântul Apostol Pavel pentru a desemna slujba arhierească a Mântuitorului: Evr. 8, 2; cf. și 5, 1, 4. Prin această expresie se desemnează în literatura Părinților apostolici (*Didahia,* XV, 1; Clement Romanul, *Epistola I către Corinteni,* 12, 1) și în canoanele sinoadelor (1 și 2 ale Sin. de la Ancira, 12 al Sin. de la Sardica, 18 al Sin. de la Laodiceea) de obicei atribuția de liturghisitori a clericilor și de îndeplinitori ai diferitelor oficii bisericești, ca, de exemplu, Ceasul al nouălea și Vecernia (cf. Joannes Mich. Hanssens, *op. cit.,* t. II, partea I, p. 34—35).

Nota aceasta de cult colectiv, specifică Liturghiei, se face simțită pe de o parte prin forma pluralului, la persoana întâi mai ales, în care sunt redactate și rostite rugăciunile, cât și prin forma dialogată, sub care se desfășoară oficiul ei, intonat alternativ de liturghisitor și de credincioși. Condiționarea acestor două roluri unul de celălalt este ilustrată într-o formă sugestivă de Sfântul Ioan Gură de Aur, în legătură cu dialogul introductiv la rugăciunea Anaforei euharistice. «...În timpul prea înfricoșătoarelor Taine», remarcă el, «preotul se roagă pentru popor, iar poporul pentru preot; căci acel (răspuns) «Și cu duhul tău» nu înseamnă altceva decât aceasta. Tot așa cele ale (rugăciunii) Euharistiei le sunt comune; căci nu numai acela (preotul) singur mulțumește, ci și toți credincioșii. Pentru că (numai) după ce a primit mai întâi răspunsul lor și după ce apoi aceștia s-au învoit că este vrednic și drept lucru să se facă aceasta, atunci începe (preotul) rugăciunea de mulțumire»[380].

Mai mult, Liturghia este rugăciunea atât a Bisericii întregi sau a întregului popor creștin ortodox de pretutindeni, cât și pentru membrii Bisericii din toate timpurile. Liturghia din locașul sfânt al celei mai mărunte enorii se înalță astfel nu numai pentru cei ce sunt de față, ci și pentru «toți ortodocșii creștini de pretutindeni», ca și «pentru toți cei mai dinainte adormiți părinții și frații noștri ortodocși care odihnesc aici și pretutindeni», la aceste rugăciuni fiind asociați «toți sfinții» împreună cu «Preasfânta, curata, preabinecuvântata, slăvita Stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea și pururea Fecioara Maria». Cu alte cuvinte, în Liturghie se găsește în rugăciune Biserica văzută și nevăzută a lui Hristos, toate membrele Trupului Său tainic, care se roagă împreună cu Capul lor, Hristos. Fiind în cei ce rămân în El și în cuvintele Lui (Ioan 15, 7; 17, 23), El se roagă, precum zice Fericitul Augustin, pentru noi ca marele nostru preot, se roagă în noi în calitate de cap al nostru, adică al Trupului Său tainic, care este Biserica, și noi ne rugăm în același timp către El, ca Dumnezeului nostru[381]. Pluralitatea este topită astfel în unitate, în unitatea duhului prin Iisus Hristos, în care, cu care și prin care se roagă Biserica. Când Iisus a spus: «Orice veți cere de la Tatăl în numele Meu, vă va da» (Ioan 16, 23), ne-a învățat că El este Mijlocitorul rugăciunii noastre, ca Cel ce a împăcat pe

---

Prin analogie deci cu sensul material, formal și juridic pe care îl avea acest cuvânt în limba și în organizarea vieții din vechea societate greacă, termenul «liturghie» a ajuns să însemne în Biserica creștină oficiul, slujba sau lucrarea ce se îndeplinește în serviciul divin, spre folosul comunității credincioșilor, care este, în ultimă linie, sfințirea. Potrivit sensului primit de această denumire în vechiul limbaj creștin, prin Liturghie se înțelege în Biserica Ortodoxă, în chip exclusiv, serviciul sau oficiul divin în care se săvârșește Jertfa euharistică a Trupului și a Sângelui Mântuitorului, sub forma pâinii și a vinului, spre sfințirea credincioșilor.

[380] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XVIII la Epistola II Corinteni,* P. G., LXI, col. 527.

[381] Cf. Fer. Augustin, *Enarratio in Psalmum LXXXV.*

oameni cu Tatăl și a făcut cu putință celor care cred în numele Lui să devină fii ai lui Dumnezeu (Ioan 1, 23), prin har.

Liturghia este așadar *o rugăciune prin intermediul sau un cult adus prin mijlocirea Mântuitorului;* potrivit propriei Sale învățături, singur El este «calea», prin care se ajunge «la Tatăl» : «Nimeni nu vine la Tatăl decât prin Mine» (Ioan 16, 6). Această slujbă de mijlocire, pe care, în ceruri, Mântuitorul o îndeplinește în fața Tatălui Său, în mijlocul îngerilor și al sfinților Săi, pe pământ o continuă prin membrii ierarhiei bisericești, sub forma Liturghiei. Ca atare, pietatea liturgică nu este individualistă, cum o concep protestanții, la care, după principiul lui Luther, nimeni nu poate să primească pe Duhul Sfânt și să înțeleagă pe Dumnezeu și pe Cuvântul Său decât dacă acesta îi este dat, fără intermediar, de Duhul Sfânt. «Și nimeni nu poate primi pe Duhul Sfânt decât dacă singur face experiența Lui, îl încearcă și îl simte»[382]. Prin însuși caracterul ei însă, Liturghia nu reprezintă atmosfera sau terenul unui cult individualist, deoarece ea este rugăciunea oficială, publică și comunitară prin care creștinul se integrează în Biserica sau Trupul tainic al lui Hristos, găsindu-se laolaltă cu celelalte membre ale acestuia, simpli credincioși și ierarhie slujitoare, în «unirea duhului prin legătura păcii» (Efes. 4, 3), care trebuie să domnească în inimile tuturor celor care sunt chemați să alcătuiască un singur trup (Col. 3, 15). Caracterul și principiul acesta ierarhic și social sau comunitar al Liturghiei îl apără Sfântul Ignatie Teoforul, când îndeamnă pe creștinii filadelfieni (IV) să păstreze între ei legătura prin aceeași Euharistie și același jertfelnic în jurul clerului ; întrucât, așa precum scria tralienilor (III), «fără aceștia (membrii ierarhiei) nu se poate numi Biserică», el îndemna în consecință : «Rămâneți tari în credința voastră și în rugăciunea de obște» (XII). Liturghia este, prin urmare, *o rugăciune, o mare rugăciune, cea mai mare rugăciune, și anume marea rugăciune sau rugăciunea prin excelență a Bisericii.*

O participare activă și efectiv comunitară la oficiul Liturghiei se poate considera însă numai în măsura în care credincioșii nu sunt simpli asistenți sau spectatori pasivi, ci urmăresc cu atenție oficiul sau acțiunea sau drama liturgică îndeplinită de slujitorii altarului, participă și se pătrund de ea sau o trăiesc împreună cu ei. Din acest punct de vedere trebuie să semnalăm că practica credincioșilor din Bisericile apusene, imitată în unele cazuri cu totul rare și de unii ortodocși, de a recita diverse rugăciuni din anumite cărți în timpul Sfintei Liturghii constituie o întrerupere a unității ce trebuie să se păstreze cu și prin liturghisitor (preot ori episcop) ; alături sau pe marginea cultului public se dă astfel naștere și se practică un cult particular și individualist în care credinciosul își tratează singur și direct raportul său cu Dumnezeu, fără mijlocirea celor ce «împreună lucrători cu Dumnezeu» și «slujitori» ai Lui sunt (II Cor. 6, 1, 4). În felul acesta, credincioșii se găsesc concentrați asupra lor înșiși într-un cult aproape antropocentric, iar nu asupra acțiunii sau dramei în cadrul căreia se desfășoară marea rugăciune a Bisericii, care este Liturghia.

---

[382] În introducerea lui «Das Magnificant verdeutscht und ausgelegt», 1521. La R. Will, *Le culte*, vol. I, p. 326, n. 3.

b. **Liturghia ca formă de cult extern potrivit cu natura omului și a Bisericii.** Menținerea unității și comunității în spirit ierarhic în cursul oficiului Liturghiei este unul dintre motivele pentru care aparatul ei extern a fost întocmit sub forma unui strâns dialog cu credincioșii și se află presărat cu interjecții și formule de îndemn ori de salut sau de binecuvântare. Găsindu-se într-o mare dependență de simțurile sale, credinciosului i-ar fi foarte greu să se înalțe la obiecte spirituale și să zămislească sentimente religioase, fără să fie sprijinit de anumite forme sensibile în stare să i le deștepte în inima sa[383]. Aceasta constituie o situație permanentă după căderea omului în păcatul originar, de când el a pierdut privilegiul unui raport înalt cu Revelația divină. «Adevăratul cult, dacă îl considerăm în el însuși și fără nici un raport cu starea prezentă a omului, este, precum remarca Massillon, pur interior și se săvârșește cu totul în inimă. A adora Ființa supremă, a contempla divinele Sale perfecțiuni, a te uni cu El prin emoțiile sfinte ale unei iubiri curate și perfecte, prin laude, binecuvântare și mulțumiri, aceasta este întreaga religie a spiritelor fericite, a drepților, care ne-au precedat cu semnul credinței. Aceasta a fost religia omului inocent, zice Fericitul Augustin ; dar căzut din această stare de dreptate, în care fusese creat la început, el a fost silit să se târască pe pământ și să nu se poată ridica la Creatorul său decât prin serviciul acelorași creaturi, care îl depărtaseră de acolo. Ca urmași ai necredinței sale, noi moștenim și pedeapsa lui ; ca fii ai unui părinte trupesc, noi ne naștem trupește ca și el ; sufletul nostru, învăluit în simțuri, aproape nu se mai poate lipsi de serviciul lor. Cultul nostru are, ca atare, nevoie de obiecte sensibile, care să ne sprijine credința, care să ne deștepte dragostea, care să ne nutrească speranța, care să ne înlesnească atenția, care să ne unească, chiar, cu frații noștri. Astfel este religia pe pământ : simbolurile, umbrele, enigmele ne fixează, ne purifică, ne adună la un loc»[384].

Deși în starea originară sau de nevinovăție a omului (justiția originalis) raportul dintre om și Dumnezeu se realiza tot în jertfă, totuși aceasta trebuie să ne-o reprezentăm într-un înțeles cu totul spiritual. «Dumnezeu Se comunică adică omului pe Sine și bunătățile Sale, iar omul primindu-le se predă lui Dumnezeu pe sine şi viaţa sa în rugăciune şi mulţumire. Acest raport de jertfă dintre Dumnezeu şi om a fost stabilit prin însăşi crearea omului şi prin iconomia dumnezeiască pentru dânsul. Dumnezeu a creat pe om, adică i-a dat viaţă, suflet şi corp şi i-a purtat de grijă nu numai dându-i toate cele de trebuinţă pentru viaţă (raiul), dar l-a şi primit pe om în legătură spirituală cu Sine şi i-a dat viaţă veşnică fericită. Omul, la rândul său, primind acest dar, în semn de mulţumire şi de respect, se predă lui Dumnezeu pe sine şi toată viaţa sa (sufletul şi corpul său, cugetul şi faptele sale), cu un cuvânt, aduce toată fiinţa sa ca jertfă lui Dumnezeu. Ca expresie a unei astfel de legături între Dumnezeu şi om şi a unui astfel de dar al vieţii serveşte jertfa în sensul ei originar. O astfel de jertfă a adus lui Dumnezeu omul în starea lui de nevinovăţie, liber de păcat şi numai el singur a putut să o aducă. După căderea sa în păcat însă omul n-a putut să mai aducă jertfa primitivă, pentru că viaţa lui a devenit vinovată şi necurată înaintea lui Dumnezeu şi, prin urmare, nevrednică de a fi dar lui Dumnezeu»[385], aşa încât a trebuit să recurgă la forme sensibile de jertfă, pentru susţinerea religiozităţii sale, cum se vede în Vechiul Testament şi în istoria universală.

---

[383] Cf. L'Abbé Boissonnet, *Dictionnaire des cérémonies et des rites sacrés* Migne, t. XV, p. 11.

[384] Massillon, *Oeuvres* (Sermon du véritable culte), 2-e t., Paris, 1861, p. 261. Dom M. Festugière, din școala benedictină franceză, exprimă raportul dintre cultul extern și cel intern prin următorul raport : $\left\{\frac{\text{«Cult extern, omul complet : corp și suflet»}}{\text{«Cult intern, o parte a omului : sufletul singur»}}\right.$. Acest simbol aritmetic al atâtor rugăciuni liturgice, în care se vede colaborarea simultană a corpului și a sufletului în cult, pune în evidență două lucruri. Întâi : cultul nu este complet deci decât sub ambele înfățișări (intern și extern) ; dacă cultul intern este și rămâne cult și numai sub această formă, apoi cultul extern, ca să merite și să fie într-adevăr cult divin, trebuie să cuprindă neapărat în sine tot ceea ce este activitate psihică în cultul intern.

Ca atare, Mântuitorul însuşi nu putea să lase cultul Bisericii Sale fără un centru potrivit cu natura ei. Mângâind pe ucenici că «nu-i va lăsa orfani» (Ioan 14, 18), El le-a făgăduit prezenţa Sa până la sfârşitul veacurilor (Matei 28, 20). «El a găsit de cuviinţă să rămână printre noi ca o jertfă permanentă. Iisus Hristos este capul Bisericii ; pentru aceasta El a voit ca sfânta Sa umanitate (natură omenească) să fie mereu prezentă pe pământ. Această îndoită prezenţă, cu deosebirile respective, corespunde perfect naturii Bisericii cereşti şi a celei pământeşti. În ceruri, El stă de-a dreapta Tatălui Său, plin de putere şi de slavă ; pe pământ El rămâne smerit şi ascuns sub înfăţişarea pâinii şi a vinului»[386].

Vorbind de ineficacitatea vechilor jertfe de animale, Chateaubriand remarcă pe drept cuvânt că deşi o jertfă spirituală, adusă în fiecare zi pentru păcatele oamenilor, este plăcută lui Dumnezeu, «totuşi, pentru păstrarea cultului extern, trebuia un semn, un simbol al jertfei morale. Iisus Hristos, înainte de a părăsi pământul, a avut grijă de imperfecţiunea simţurilor noastre, care nu se pot lipsi de obiectul material : El a instituit Euharistia, în care, sub elementele vizibile ale pâinii şi vinului, se ascunde jertfa invizibilă a sângelui Său şi a inimilor noastre. Aceasta este explicaţia jertfei creştine, explicaţie care nu supără nici bunul simţ, nici filozofia»[387]. Mântuitorul a instituit Sfânta Euharistie în amintirea Sa, pentru ca veşnic, cât va fi lumea, creştinii să-L aibă

---

[385] P. Lebedev, *op. cit.*, p. 13—14.

[386] Dr. Nicolas Gihr, *Le saint Sacrifice de la Messe*, traduit par l'Abbé L. Th. Moccand, Paris, 1900, t. I, p. 81.

[387] Chateaubriand, *Génie du christianisme*, t. II, p. 67.

într-un chip concret în mijlocul lor. «Un Dumnezeu care Se arată în trup devine astfel vizibil, pentru a Se strecura cu ajutorul simţurilor până în inimile noastre ; şi acest mister continuând pe altarele noastre sub semne mistice, trebuie să servească până la sfârşitul veacurilor, atât ca exerciţii, cât şi ca mângâiere pentru credinţa noastră»[388].

De aceea, opera mântuirii şi îndeosebi actul prin care ea s-a consumat şi care formează centrul şi punctul culminant al Liturghiei trebuie reprezentate şi actualizate permanent în faţa creştinilor, conform înseşi poruncii exprese a Mântuitorului. Această operă nu se reduce numai la momentul răstignirii ; Golgota a încheiat numai şi a desăvârşit activitatea pământească a Mântuitorului, exercitată mai întâi într-o formă didactică sau profetică. În sens larg, şi aceasta din urmă reprezintă unul din aspectele marii jertfe mântuitoare, căci Jertfa lui Iisus începe de la naşterea Sa, mai mult : de la zămislirea Sa supranaturală în sânul Sfintei Fecioare, deoarece o jertfă a fost smerirea prin luarea naturii umane şi naşterea într-un staul ca fiu al unei familii sărmane. Toate aceste acte de umilinţă sunt de fapt momente şi episoade din lanţul chenozei Fiului lui Dumnezeu, acte de sacrificiu premergătoare jertfei supreme şi depline, care încheie opera Lui mântuitoare în lume.

Aparatul formal de reprezentare şi de actualizare a acestui dumnezeiesc mister, pentru a fi înfăţişat concret şi făcut clar oamenilor, era firesc să fie alcătuit din elementele pe care experienţa le consacrase pentru exprimarea şi obiectivarea valorilor spirituale şi metafizice. Prin urmare, nu trebuie să ne surprindă faptul că oficiul Liturghiei creştine a îmbrăcat forma unei drame (acţiuni), sau că unele amănunte secundare ale ei, precum sunt de exemplu răspunsurile credincioşilor, amintesc intervenţia «corului în tragedia antică», deşi o astfel de formă nu era străină nici cultului iudaic[389]. Elementul tragic, propriu dramei, n-a fost deloc absent din istoria spirituală a omenirii. O adevărată tragedie a fost timpul de rătăcire dinainte de Hristos : drama lumii vechi ; într-un cadru de cea mai sublimă şi impresionantă tragedie se mişcă apoi sfânta umanitate a Mântuitorului, culminând cu Calvarul, în locul umanităţii lumii, neputincioasă în a-şi realiza propria ei mântuire.

Pentru reprezentarea, simbolizarea şi actualizarea mistică a acestei ultime faze îndeosebi din istoria misterului mântuirii, oficiul Liturghiei se desfăşoară pe planul unei trilogii dramatice, adică divizat în trei părţi distincte, care se succed şi se înlănţuiesc într-o acţiune unitară, în jurul unicei teme a mântuirii lumii prin Jertfa Fiului lui Dumnezeu. Părţile acestei trilogii liturgice sunt marcate prin *Proscomidie*, *Liturghia catehumenilor* şi *Liturghia credincioşilor*.

---

[388] Massillon, *op. cit.*, p. 561.

[389] Cf. şi Dom F. Cabrol, *Le livre de la prière antique*, Tours, 1920, 6-e éd., p. 45.

În Liturghie deci, adorația, contemplația și pietatea, într-un cuvânt cultul creștin, se desfășoară prin concentrarea credincioșilor asupra ceremoniei reprezentării mântuirii, inimile fiind astfel mișcate și făcute proprii pentru însușirea sfințirii, adică a mântuirii realizate de Fiul lui Dumnezeu. Continuând astfel real și mistic prezența lui Iisus și a Cuvântului Său printre oameni, în același timp cu invocarea numelui Lui [390], Liturghia, ca formă de «cult întemeiat pe Revelație, este o întâlnire a lui Dumnezeu și a omului, în care Dumnezeu vine întru întâmpinarea omului, la întâlnirea pe care Dumnezeu însuși i-a hotărât-o» [391].

2. Condiții privitoare la săvârșitorii, la locul și la vremea oficiului Liturghiei

a. **Ritualul pregătitor înainte de începerea oficiului.** b. **Clericii îndreptățiți la săvârșirea oficiului.** c. **Locul pentru oficiul Liturghiei.** d. **Zilele și orele pentru oficiul Liturghiei.** e. **O singură Liturghie într-o singură zi pe aceași Sfântă Masă.**

a. **Ritualul pregătitor înainte de începerea oficiului.** Capitolul intitulat în *Liturghier* «Rânduiala dumnezeieștii Proscomidii» se referă la reguli și la lucrări prin excelență pregătitoare, cum sunt cele privitoare la starea de vrednicie cerută liturghisitorilor înainte de a începe ritualul Proscomidiei, la ținuta lor exterioară, precum și la cele în legătură cu pregătirea sfintelor daruri. Acest caracter de pregătire se păstrează până la finele capitolului care se încheie cu regulile pe care trebuie să le observe sfințiții slujitori pentru pregătirea lor înainte de a începe oficiul Liturghiei propriu-zise.

Având să se angajeze de aci înainte într-o acțiune și rugăciune continuă, în strânsă legătură cu credincioșii, pentru a ajunge la uniune și comuniune cu Dumnezeu prin Fiul Său, preotul recurge în primul rând la ajutorul divin, pentru a putea împlini acest urcuș duhovnicesc. Astfel, terminate fiind lucrările manuale și ritualul Proscomidiei și după apolisul Utreniei, sau după slujba Ceasului al șaselea, dimineața, dacă Utrenia s-a făcut seara la priveghere, liturghisitorii se închină mai întâi în fața Sfintei Mese, rostind apoi în taină și cu adâncă pătrundere scurtele rugăciuni prescrise de rânduiala din *Liturghier*.

Fără îndoială, pentru realizarea liturgică a misterului întrupării Fiului lui Dumnezeu și a întregii Sale activități mântuitoare (predica, jertfa, învierea și înălțarea Sa la ceruri), prin imnele, rugăciunile și acțiunile din care este alcătuit oficiul Liturghiei, slujitorilor ei le este necesară o desăvârșită curăție lăuntrică și o vie sensibilitate pentru lucrurile divine. De aceea, în pragul oficiului Liturghiei, ei se silesc să suie încă o treaptă pe scara perfecțiunii lor spirituale, concentrându-se și înălțându-se cu duhul spre cele de sus, prin câteva rugăciuni scurte. În primul rând, pentru că «toată darea cea bună și tot darul desăvârșit vine de sus, de la Părintele luminilor» (Iacob 1, 17), ei se îndreaptă spre Dânsul prin rugăciunea «Împărate ceresc...» [392], invocând sălășluirea Duhului lui Dumnezeu în sufletele lor, pentru a împlini prin puterea Sa sfințitoare insuficiențele purității unor slujitori luați dintre muritori.

---

390. Dom M. Festugière, *Qu'est ce que la liturgie*, Paris, 1914, p. 70.

391. Vaucher, *De la théologie pratique*, 1893, p. 84.

În sfântul oficiu liturghisitorii îndeplinesc rânduiala sfinților îngeri din ceruri. De aceea, după prima rugăciune, ei se alătură acestora, rostind de două ori, în taină, doxologia care a răsunat prin graiurile cetelor îngerești la nașterea Domnului, în peștera din Betleem: «Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, între oameni bunăvoire» (Luca 2, 14). Se afirmă în acest chip, ca într-un moto, că Liturghia se săvârșește în primul rând spre slava lui Dumnezeu, ea fiind forma desăvârșită a cultului creștin de laudă și de adorație, de mulțumire și de mărturisire a pocăinței și a cererilor comunității ce se îndreaptă către Dumnezeu prin mijlocirea Fiului Său, Care se roagă cu noi și pentru noi în Liturghie. Pe de altă parte, ca urmare sau rod binecuvântat al Liturghiei este pacea de sus, ce se revarsă prin ea în sufletele și viața credincioșilor, «pentru că El (Iisus) este pacea noastră, El Care a făcut din două lumi una, surpând zidul despărțitor de la mijloc, adică vrajba» (Efes. 2, 14).

Pentru un cult atât de desăvârșit și dumnezeiesc, cum este Liturghia, rugăciunile și imnele nu-și pot găsi formele potrivite decât în textele inspirate ale Sfintei Scripturi. Deja în rugăciunea a șaptea de la Utrenie preotul este nevoit să mărturisească insuficiența intențiilor noastre și a limbajului comun, recunoscând că «a ne ruga precum se cuvine nu știm, de nu ne vei îndrepta Tu, Doamne, cu Duhul Tău cel Sfânt». Este tocmai ceea ce sublinia Sfântul Apostol Pavel, că «nu știm să ne rugăm cum trebuie, dar Duhul însuși mijlocește pentru noi cu suspine negrăite» (Rom. 8, 26). De aceea, liturghisitorii, după ce la început au invocat sălășluirea Duhului lui Dumnezeu întru ei, își încheie pregătirea rostind stihul 16 din Psalmul 50, prin care își exprimă nădejdea că rugăciunile ce se vor înălța la Liturghie spre lauda Domnului, vor fi inspirate de Duhul Său cel Sfânt: «Doamne, buzele mele le vei deschide și gura mea va rosti lauda Ta». Ei mărturisesc în acest chip că slujba lor de liturghisitori este un har și un dar din partea lui Dumnezeu.

Ca un semn de respect și de iubire față de Mântuitorul, preotul sărută apoi Sfânta Evanghelie, crucea și Sfânta Masă, iar diaconul, sărutând numai marginea Sfintei Mese, anunță îndată preotului, în taină,

---

392. Începând din Duminica Învierii și până la sărbătoarea Înălțării, în loc de «Împărate ceresc...» se zice de trei ori troparul «Hristos a înviat din morți, cu moartea pe moarte călcând...».

că a sosit vremea să înceapă slujba Sfintei Liturghii și, ca atare, cere binecuvântarea necesară pentru a-și îndeplini serviciul său : «Vremea este a face (καιρὸς τοῦ ποιῆσαι) Domnului (Ps. 118, 126) ; binecuvintează, părinte». Preotul îl binecuvintează cu formula din *Liturghier* («Binecuvântat este Dumnezeul nostru...»), iar diaconul, dintr-un sentiment de smerenie și ca o mărturisire despre puținătatea vredniciei sale omenești pentru îndeplinirea unei slujbe divine, apelează la preot : «Roagă-te pentru mine, părinte», iar preotul îl întărește, chemând sprijinul Domnului : «Să îndrepteze Domnul pașii tăi spre tot lucrul bun». Diaconul, cerând din nou să nu fie uitat de preot în rugăciunile sale («Pomenește-mă, părinte !)», acesta îi răspunde : «Să te pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor». Răspunzând «amin», diaconul se închină și ieșind din altar, prin ușa de miazănoapte, merge în mijlocul bisericii și stând cu fața spre răsărit, se închină de trei ori, zicând : «Doamne, buzele mele vei deschide și gura mea va vesti lauda Ta».

b. **Clericii îndreptățiți la săvârșirea oficiului.** Se înțelege deci că oficiul Liturghiei nu poate fi îndeplinit de mireni ori de slujitorii bisericești inferiori și nici chiar de diacon singur, ci numai de preotul și arhiereul canonic, adică hirotoniți după rânduiala Bisericii Ortodoxe și anume rânduiți la bisericile din parohiile și eparhiile respective, potrivit sfintelor canoane. De asemenea, nu pot săvârși Sfânta Liturghie clericii care se află sub impedimente sau pedepse canonice, ca de exemplu : suspendare pe termen determinat, depunere din treaptă și caterisire [393]. Oficiul ei nu este lăsat, pe de altă parte, la libera inspirație a liturghisitorului, ci trebuie îndeplinit conform formularelor aprobate și recunoscute oficial în Biserica Ortodoxă.

c. **Locul pentru oficiul Liturghiei ; Antimisul.** Dat fiind caracterul de înaltă sfințenie al misterului (Sfintelor Taine) ce se săvârșește în Liturghie, precum și nota de solemnitate demnă în care se desfășoară acțiunea ei, s-a stabilit regula ca Liturghia să nu fie oficiată prin case, cum se îngăduie la nevoie pentru unele din celelalte Sfinte Taine, ci numai într-un locaș sfânt, anume destinat acestui scop. «Precum Scriptura nu îngăduie, zice Sfântul Vasile cel Mare, să se aducă în sanctuar nici un vas din uzul comun, tot așa nu se cuvine să fie celebrate cele sfinte într-o casă obișnuită. În Scriptura Veche, aceasta este categoric interzis, dar chiar în cea Nouă (Matei 12, 6 ; I Cor. 11, 22, 23) suntem instruiți ca, precum nici în biserică nu trebuie să aibă loc o cină obișnuită, tot așa Cina Domnului să nu se facă într-o casă obișnuită...» [394].

---

393. Canoanele 28 Apostolic și 4 al Sin. de la Antiohia exclud din comunitate pe clericii care, fiind caterisiți legal, ar oficia Sfânta Liturghie sau alte ierurgii bisericești.

394. *Regulae brevius tract.*, Interrog. 310, P. G., XXXI (II), col. 1303, la Ferdinand Probst, *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*, p. 126.

Pentru oficierea Sfintei Liturghii este necesară adică o biserică sau un paraclis, care, în primul rând, se cere să fie sfințite după rânduială de către arhiereu ori de delegatul său special, sau să aibă «cel puțin antimis, fără de care nici într-un chip nu poate să se aducă Jertfa cea fără de sânge» [395]. Excepție se face numai pe câmpurile de luptă în vreme de război, când nu este la îndemână o biserică și dacă preotului i s-a dat în acest scop un sfânt antimis. În al doilea rând, locașul bisericesc nu trebuie să fie în ruină, mai ales tencuielile interioare, ceea ce ar putea face să se presupună că au ajuns să sufere stricăciuni și locurile care au fost unse cu Sfântul Mir la sfințirea bisericii [396]. De asemenea, curăția sfântului locaș să nu fi suferit profanări prin vărsare de sânge provocată de arme ori de altfel de lovituri, prin orice fel de necurățenii, prin înmormântarea în biserică a unei persoane pedepsite cu afurisire, a unui eretic ori păgân sau, prin batjocorirea de către păgâni, eretici sau schismatici. În toate aceste cazuri, sfântul locaș nu mai poate fi întrebuințat pentru oficiul Liturghiei până ce nu au fost înlăturate situațiile amintite și curăția a fost restabilită prin cuvenita binecuvântare arhierească [397].

De asemenea, dacă antimisul va fi rupt, uzat sau așa de înnegrit încât să nu se mai distingă clar literele și celelalte figuri imprimate pe el, nu se cuvine a sluji Sfintele Taine pe el, ci să se schimbe cu altul nou, dat de episcopul locului. Folosirea antimiselor de hârtie nu este îngăduită [398].

Antimisul este o bucată pătrată de pânză de in sau de mătase, cu laturile cam de 0,60 m, care poartă imprimată pe una din fețe scena punerii Domnului în mormânt, iar pe margini, imagini ale unora din amănuntele în legătură cu Răstignirea. El se ține pe Sfânta Masă întocmit după o anumită regulă și învelit cu iliton (εἰλητόν, învelitoare, de la εἰλέω = învelesc). Antimisul se desface în timpul Sfintei Liturghii, în vederea depunerii pe el a sfintelor daruri, întocmindu-se din nou la finele slujbei.

Întrebuințarea antimisului își ridică originea la epoca de persecutare a creștinismului, când credincioșii duceau cu ei mese potrivite de lemn, metal ori din alte materiale pentru săvârșirea Sfintei Euharistii, în locuri ferite de supravegherea autorităților. S-a considerat că este mai practică folosirea unei astfel de pânze sfințite, care, la vreme de strâmtorare, se putea strânge în grabă, înfășurându-se în ea sfintele daruri. Deci de la această întrebuințare *în loc de masă*, pentru săvârșirea Sfintelor Taine, îi vine denumirea de antimens, sau antimis ἀντιμήνσιον sau ἀντιμίνσιον ; latin : antimensium).

---

395. *Mărturisirea Ortodoxă*, partea I, Răspuns la întrebarea CVII.

396. Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 459. Vezi mai ales Mitropolitul Iacov, *Sinopsis sau adunare de multă învățătură*, 1756, p. 13, 14.

397. *Liturghier*, cap. «Povățuiri», pgf. 4 ; Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 459.

398. *Liturghier*, ibidem.

Odată cu epoca de libertate însă, Liturghia a început să se oficieze în biserici ridicate peste mormintele martirilor sau, cel puțin, în care se așezau sub Sfânta Masă părticele din moaștele lor, ca o respectare a practicii din epoca primară, când Sfânta Euharistie se săvârșea în catacombe, pe mese așezate la mormintele acelora, mese care, de fapt, erau lespezile de peste aceste morminte. Numai pietatea genuină a primilor creștini a putut fi atât de sfânt inspirată alegând pentru săvârșirea pomenirii morții Domnului mormintele acelora care și-au jertfit viața din iubire pentru El. În noile condiții ale vieții bisericești, folosirea antimiselor devenea însă de prisos, idee care a găsit teoretic expresie în părerile unora dintre teologii, canoniștii și ierarhii din cursul evului mediu [399]. În bisericuțele sau paraclisele din casele particulare, care nu fuseseră sfințite de episcopi și la construirea cărora nu fuseseră așezate sfinte moaște, se înțelege însă că întrebuințarea antimiselor constituie o condiție de rigoare pentru a se putea oficia Liturghia. După părerea lui Balsamon, obligativitatea antimiselor a fost introdusă în legătură sau cu privire la aceste paraclise. Antimisele, purtând în căptușeala lor părticele de sfinte moaște și fiind sfințite cu un ceremonial la fel cu cel pentru Sfânta Masă [400], înlocuiau astfel actul sfințirii acelor bisericuțe sau paraclise [401]. Cum însă iconoclaștii introduseseră obiceiul nu numai de a consacra biserici fără a așeza sfinte moaște sub Sfânta Masă, ci chiar de a le arunca din bisericile în care fuseseră puse, s-a stabilit de atunci regula de a avea antimise chiar la bisericile sfințite după rânduială de către episcopi, cu punere de sfinte moaște sub prestol, ca o măsură împotriva oricărei posibilități de a se aduce Jertfa euharistică pe mese care nu aveau sfintele moaște [402]. În acest chip, aflarea Sfântului Antimis pe Sfânta Masă constituie un document că există aprobarea episcopului ca în biserica respectivă să se oficieze Jertfa liturgică. De aceea, pe antimisul fiecărei biserici sunt înscrise numele hramului și al localității bisericii căreia îi este destinat, precum și semnătura episcopului care l-a dat. În consecință, ridicarea antimisului de la o biserică înseamnă încetarea dreptului de a se mai face Liturghia într-însa, deși se găsesc sfinte moaște în prestolul ei.

După Isidor Pelusiotul († 636), ilitonul amintește năframa cu care a fost înfășurat capul Mântuitorului, când a fost pus în mormânt și pe care, după înviere, Apostolii au văzut-o «înfășurată într-un loc deosebit» (Ioan 20, 7), iar antimisul simbolizează giulgiul cu care a fost acoperit tot atunci trupul Domnului [403]. Întrucât însă întrebuințarea antimisului este aceeași ca și a Sfintei Mese, s-ar putea spune că el închipuie mai degrabă mormântul Mântuitorului [404], mai cu seamă în anumite momente ale oficiului.

d. **Zilele și orele pentru oficiul Liturghiei.** Liturghia se poate săvârși în oricare din zilele săptămânii, cu excepția zilei de vineri din săptămâna Sfintelor Patimi, când nu se oficiază nici un fel de Liturghie. După o practică stabilită în unele locuri, nu se obișnuiește, de asemenea, să se facă Liturghie nici în zilele de miercuri și vineri din săptămâna brânzei, și nici luni și marți în prima săptămână a Postului mare, Liturghia Darurilor mai înainte sfințite [405].

Cele trei formulare ale Liturghiei din uzul Bisericii Ortodoxe sunt programate astfel în cursul anului :

— *Liturghia Sfântului Vasile cel Mare* se oficiază de zece ori, și anume : în ziua de întâi ianuarie, când se serbează și amintirea autorului ei ; în primele cinci duminici ale Postului Păresimilor, în joia și sâmbăta din ultima săptămână a acestui din urmă post, precum și în ajunurile sărbătorilor Nașterii și Botezului Domnului [406].

— *Liturghia Darurilor mai înainte sfințite,* deși canonul 52 al Sinodului Trulan autorizează săvârșirea ei «în toate zilele Patruzecimii, afară de sâmbete și duminici și de sfânta zi a Bunăvestirii», totuși ea se practică numai în miercurile și vinerile acestui din urmă post, precum și în primele trei zile din ultima săptămână a postului Patruzecimii, dacă în nici una din aceste zile nu se întâmplă sărbătoarea Bunăvestirii și afară de Vinerea Sfintelor Patimi, care este zi aliturgică.

---

[399] Astfel, la întrebarea episcopului Constantin Cabasila, Ioan, episcopul Ciprului (veac. al XII-lea), răspunde că într-o biserică ce nu a fost sfințită după rânduială, Sfântul Antimis suplinește ceea ce-i lipsește din această cauză *(Sintagma Ateniană,* V, p. 414). De asemenea, în legătură cu chestiunea dacă antimisele sunt necesare oricărei biserici, Manuel al II-lea, patriarhul Constantinopolului (1243—1255), zice că «antimisele nu trebuie puse pe fiecare Sfântă Masă, ci numai pe acelea despre care nu se știe dacă au fost sfințite sau nu, deoarece antimisele înlocuiesc Sfintele Mese sfințite, și ele nu sunt necesare acolo unde se știe că există mese sfințite» *(Sintagma Ateniană,* V, p. 116). Aceeași teză este susținută și de Matei Vlastare, când afirmă că «antimisele se pun propriu-zis pe acele mese care nu au fost consacrate prin actul sfințirii» *(Sintagma Ateniană,* VI, p. 81). Vezi la Nicodim Milaș, *Comentariu la canonul 31 al Sinodului Trulan, op. cit.,* tom. I, part. II, p. 396.

[400] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre târnosirea sfintei biserici,* cap. 127 : «...și toate se fac deplin la antimise, ca și la dumnezeiasca masă, pentru că și fiecare din antimise este Sfântă Masă».

[401] *Sintagma Ateniană,* II, p. 372, la Nicodim Milaș, *op. cit.,* p. 335.

[402] Balsamon, *Comentariu la can. 7 al Sinod. VII Ecumenic ; Sintagma Ateniană,* II, p. 582, la Nicodim Milaș, *op. cit.,* p. 396.

[403] *Epistolarum,* lib. I, epist. 123. Dorotheo Comiti, P. G., LXXVII, col. 264—265. La Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.,* p. 200, n. 5 și p. 255, n. 4.

[404] Sf. Gherman I al Constantinopolului, *Comentariu liturgic,* P. G., XCVIII, col. 420 C ; cf. și Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.,* p. 501.

[405] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Răspunsuri la întrebările unui arhiereu,* întreb. 56. Vezi și *Triod,* ediția București, 1946, p. 74, col. 2 ; cf. și Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.,* p. 457, n. 4.

[406] Dacă însă aceste două ajunuri se întâmplă să fie sâmbăta sau duminica, în loc de a se oficia în zilele de ajun Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, ea se săvârșește duminică și respectiv luni, în care cade una din cele două sărbători ale Nașterii sau Botezului Domnului, iar nu în cele două ajunuri când se săvârșește Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur (Cf. *Tipicul bisericesc...,* Cernica, 1925 și alte ediții, precum și *Liturghierul,* București, 1956, p. 179 și ediția 1967, p. 173).

— În toate celelalte zile din cursul anului, care nu sunt destinate Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare ori celei a Darurilor mai înainte sfinţite, se oficiază *Liturghia de sub numele Sfântului Ioan Gură de Aur*, care poate fi astfel considerată ca Liturghia normală sau uzuală a Bisericii Ortodoxe [407].

În primele zile ale istoriei Bisericii, Sfânta Euharistie se săvârşea zilnic în comunitatea ierusalimiteană (Fapte 2, 46); totuşi, încă de atunci se constată că zi liturgică prin excelenţă a fost considerată duminica [408]. Numărul zilelor liturgice din cursul săptămânii a început să sporească încă din veacul al III-lea, ajungând la patru: miercuri, vineri, sâmbătă şi duminică [409], precum şi sărbătorile fixe în amintirea martirilor.

În practica actuală, preoţii de la bisericile parohiale sunt datori a sluji Sfânta Liturghie în fiecare duminică şi sărbătoare mare, precum şi în fiecare sâmbătă, după cum se prescrie în *Liturghier* (cap. «Povăţuiri», pgf. 10).

Precum s-a menţionat mai înainte, Liturghia nu se oficiază după Utrenia de la priveghere, ci numai după cea din cursul dimineţii. În ceea ce priveşte ora sau vremea din zi pentru oficiul Liturghiei, ea a fost fluctuabilă în epoca persecuţiilor, noaptea sau ziua, după locuri şi împrejurări. În tot cazul, precum se poate deduce din *Epistola lui Pliniu cel Tânăr către împăratul Traian* (X, 97), precum şi din *Apologia întâi* a Sfântului Iustin Martirul şi Filozoful (LXVII, 7), se poate spune că se stabilise destul de timpuriu ca Sfânta Liturghie să fie celebrată în zorii zilei sau chiar în dimineaţa zilei de duminică. O dată cu libertatea Bisericii însă, oficierea Liturghiei în dimineaţa duminicii apare ca o practică generală [410], iar din scrierile veacului al V-lea rezultă că ea începea la ora a treia (adică ora 9 a.m., în orarul modern) [411]. În veacul al

---

[407] Începând din anul 1886, în Biserica din insula Zanthe s-a introdus obiceiul săvârşirii Liturghiei Sfântului Apostol Iacob o dată pe an, şi anume la data de 23 octombrie, când se prăznuieşte amintirea acestui Sfânt Apostol. Practica aceasta a fost adoptată şi de Biserica din Ierusalim în anul 1900, iar după aceea şi de Biserica Ortodoxă din insula Cipru, precum şi de Biserica din Grecia. Cf. Severianus Salaville, *Eusebii Renaudot disertatio inedita de liturgiis orientalibus*, ed. II, Roma *(Ephemerides liturgicae)*, 1938, p. 34.

[408] Fapte 20, 7 ş. a.; I Cor. 16, 2; *Epistola lui Barnaba*, XV, 9; *Didahia celor doisprezece Apostoli*, XIV, 1; *Apologia întâi* a Sf. Iustin Martirul şi Filozoful,

[409] Sf. Vasile cel Mare, *Epistola XCIII către Patricia Caesaria*, P. G., XXXII, col. 484 B; Fer. Augustin, *Epistola* LIV, 2, P. L., XXXVI, col. 200; *Silviae vel potius Aetheriae peregrinatio ad loca sancta*... (ed. W. Haereus, Heidelberg, 1929; XXVII, 6, p. 35); Can. 49 al Sin. din Laodiceea, *Constituţiile Apostolice*, cart. II, 59; cart. V, 15, 20; cart. VII, 23; cart. VIII, 23; Epifaniu, *Expunerea credinţei*, cap. 24, P. G., XLII.

[410] Ca, de exemplu, la Ierusalim, în veacul al IV-lea. Vezi *Silviae vel potius Aetheriae peregrinatio ad loca sancta*, XXV, 1, în *op. cit.*, p. 31.

[411] După mărturiile lui Sidon Apollinaire, Grigorie de Tours şi Sf. Grigorie cel Mare. Vezi la A. Molien, *op. cit.*, vol. I, p. 28.

XIV-lea, Matei Vlastare consideră indicată această oră prin însuşi simbolismul numărului, şi anume că «ora care poartă numele Treimii dumnezeieşti se cuvine să fie sfinţită prin săvârşirea lucrării sfinte spre slava lui Dumnezeu cel în trei persoane» [412].

Liturghia în timpul nopţii şi anume în a doua parte a ei rămâne o excepţie, mărginită la câteva sărbători şi practici locale, precum rezultă din lămuririle date de patriarhul constantinopolitan Paisie I (veacul al XVII-lea), în *Epistola către Biserica Moscovei*. «În privinţa întrebării despre timpul Liturghiei, explica el, spunem că faceţi bine că o începeţi de la ceasul al treilea, precum este datoria. Însă aceasta nu este fixată aşa ca şi cum nu am avea voie a celebra Sfânta Liturghie decât numai la ceasul al treilea. Căci şi în ziua cea mare şi sfântă a Paştilor şi în zilele Naşterii lui Hristos şi a Arătării Domnului se face Liturghie fiind încă noapte; şi în Joia şi în Sâmbăta cea mare am apucat a liturghisi către seară, din cauza oare căror misterii ale acestor zile, despre care nu vom vorbi aici; şi nu puţine mânăstiri fac Sfânta Liturghie la o oră deosebită. Pentru aceea, vor fi timpuri când, pentru o anumită pricină importantă, va trebui a liturghisi şi înainte de ceasul al treilea, precum obişnuim şi noi în bisericile noastre, căci binecuvântarea Sfântului Duh nu este determinată de timp» [413]. Povăţuirile din *Liturghier* dau indicaţii în acelaşi sens şi în plus cu câteva precizări. «Vremea slujbei», citim aci, «după obiceiul cel vechi al Bisericii, este ceasul al treilea din zi, iar, de va fi trebuinţă, se poate săvârşi Sfânta Liturghie ori mai târziu, ori mai de dimineaţă, însă nu mai înainte de a se lumina de ziuă, nici după masă... Abatere de la aceasta face Biserica în zilele în care se cade a se sluji după amiază, dar mai ales când Liturghia se săvârşeşte împreună cu Vecernia, adică în Postul mare, când se face Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite, apoi în Sâmbăta cea mare [414], în ajunul Naşterii Domnului, al dumnezeieştii Arătări şi în ziua Cincizecimii» *(Liturghierul*, cap. «Povăţuiri», pgf. 3). Totodată trebuie să adăugăm şi cazul când Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur se combină cu Vecernia la sărbătoarea Bunăvestirii, în toate acele zile în care se face slujba ceasurilor Păresimilor [415].

---

[412] Cf. Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 458.

[413] Arhiepiscopul Veniamin al Arzamasului şi Nijninovgorodului, *Novaia Scrijali* (Tabla nouă), 1870, p. 151, la Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 458.

[414] E locul să adăugăm şi Joia cea Mare. Regulile de tipic prevăd începerea serviciului la ceasul al optulea (ora 2 p.m.) în Joia Mare din săptămâna Sfintelor Patimi, iar în Sâmbăta din ajunul Paştilor, la ceasul al zecelea (ora 4 p.m.), punându-se în «purtarea de grijă a eclesiarhului, ca atunci când se va sfârşi Liturghia să fie ceasul al doilea din noapte» (ora 8 p. m.). Vezi *Tipicul cel Mare (Tipicon despre cel elino-slovenesc*, Tipografia Sf. Mitropolii din Iaşi, 1816, p. 569). Cf. şi instrucţiunilor de la finele *Liturghierului*, intitulate *Povăţuiri*, cap. III.

[415] Vezi la finele *Triodului: Tipic din capitolele lui Marco*, lit. T.

Luând ca punct de orientare principiul stabilit de tradiție în regulile de mai sus, ora exactă pentru oficierea Sfintei Liturghii este determinată în diferitele Biserici Ortodoxe naționale prin dispozițiile autorității bisericești, în raport și cu condițiile legate de punctele geografice, precum și de felul de organizare a vieții locale. Fără îndoială, ora sau vremea din zi pentru oficiul Sfintei Liturghii trebuie respectată constant și consecvent îndeosebi în comunitățile parohiale, aceasta fiind în interesul orientării credincioșilor în legătură cu participarea lor la serviciul divin.

e. **O singură Liturghie într-o zi pe aceeași Sfântă Masă.** Este necesar să adăugăm însă că preotul nu poate săvârși Liturghia decât o singură dată în aceeași zi. Binația, adică oficierea Liturghiei a doua oară într-o zi, la unul și același jertfelnic, reprezintă o practică specifică Bisericii Romano-Catolice, în care se găsea generalizată încă din prima parte a evului mediu [416].

Regula admisă în Biserica Ortodoxă a Răsăritului, de a se săvârși într-unul și același sfânt locaș numai o Liturghie pe zi, se inspiră din ideea unicității Jertfei Mântuitorului pe Golgota. Precum demonstra Fotie, «dreapta judecată și cunoașterea exactă a lucrurilor permit ca preotul să aducă o singură dată pe zi Jertfa cea fără de sânge, iar nu de mai multe ori. Căci dacă nu este îngăduit să se săvârșească a doua Jertfă pe un singur altar, cu atât mai mult nu este slobod ca preotul să slujească de două ori într-o zi, fiindcă și Hristos, Arhiereul cel adevărat și Dumnezeu, s-a jertfit nu de mai multe ori într-o zi, ci o singură dată. Prin urmare, cel care liturghisește de mai multe ori într-o zi lasă să se înțeleagă că Hristos s-a răstignit tot de atâtea ori și cade de la credința cea dreaptă a celor cu adevărat creștini, precum și toți aceia care stau în comuniune cu el. Căci un astfel de om nu crede în Cel Care s-a răstignit o singură dată într-o zi pentru mântuirea oamenilor, ci în altcineva care a pătimit de mai multe ori, ba chiar de nenumărate ori și nu a putut împlini iconomia patimii. Știm deci că preotul și cele ce se ierurghisesc de el sunt întocmite limpede după chipul Celui ce a pătimit pentru noi. Se cuvine, așadar, a se păzi cu exactitate însușirile caracteristice ale chipului adevărului, dacă e să desemnăm natura adevărului» [417].

Pe aceeași linie și pentru aceleași temeiuri această practică s-a aplicat necurmat în Biserica Ortodoxă, precum sublinia, de asemenea, în veacul al XVII-lea Mitrofan Kritopulos: «Noi nu slujim Sfânta Liturghie de mai multe ori pe zi în aceeași biserică și nici nu avem mai multe sfinte mese în aceeași biserică, ci câte una singură de fiecare, din piatră de marmură. Căci și Hristos unul este, piatra cea adevărată din capul unghiului. Iar pentru că nu s-a răstignit de mai multe ori în lume, ci o dată în toată veșnicia cea de la început până la sfârșit, față de care fiecare zi este ca o icoană a veșniciei, iar fiecare biserică o icoană a lumii, tot așa și noi slujim Cina Domnului nu de mai multe ori pe zi, ci o singură dată pe fiecare zi, în fiecare biserică... O dată pe zi facem aceasta și nu mai mult» [418].

Documentațiile acestor doi teologi sunt astfel rezumate în capitolul «Povățuiri» din *Liturghier*: «...Se cuvine preotului să știe că numai o Liturghie într-o zi, la o Sfântă Masă, este dator a săvârși; că această unime a Sfintei Jertfe înseamnă numai o moarte a lui Hristos, pe care o dată a luat-o pentru noi, și numai o Patimă a Lui, pe care o dată a răbdat-o pentru noi» [419].

LITURGHIA CATEHUMENILOR

1. Scurte considerații preliminare. 2. Oficiul din prima parte a Liturghiei catehumenilor. 3. «Vohodul mic» sau «Intrarea mică» și momentele următoare din Liturghia catehumenilor

1. Scurte considerații preliminare

Prima parte a Liturghiei propriu-zise sau, dacă se ia în considerare și serviciul pregătitor al Proscomidiei, se poate spune a doua parte a Liturghiei în general, poartă numele de *Liturghia catehumenilor*.

În liniile fundamentale ale planului ei, Liturghia catehumenilor își urcă originea la veacul apostolic, găsindu-se într-o vădită analogie de structură cu serviciul divin al sinagogii. Documentele nu ne procură rânduiala din primele trei veacuri a acestei părți din Liturghie. Din mențiunile făcute însă incidental în diferite scrieri [420], se poate vedea că în rânduiala ei intrau citiri din Sfânta Scriptură și predica, cântări și rugăciuni.

---

[416] Deja patriarhul Fotie imputa latinilor că «preoții lor fac Liturghie de trei ori și de patru ori în aceeași biserică și chiar în orice loc...». În opusculul atribuit lui Fotie, îndreptat împotriva *«francilor și a celorlalți latini»*. Vezi J. Hergenroether, *Monumenta graeca ad Photium*, Ratisbonnae, 1869, p. 11—12.

[417] La J. Hergenroether, *op. cit.*, p. 68.

[418] Mitrofan Kritopulos, Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς, la Ion Mihălcescu, Θυσαυρὸς τῆς Ὀρθοδοξίας. *Die Bekenntnisse und die wichtegsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche*, Leipzig, 1904, p. 226.

[419] A se vedea mai pe larg studiul nostru *Binația Liturghiei*, în «Studii Teologice», II (1950), nr. 3—6, p. 125—136.

[420] I Tes. 5, 27; Col. 3, 16 și 4, 16; Fapte 13, 15; I Cor. 14, 26; Ef. 5, 19; *Didahia celor 12 Apostoli*, IX, 2, 3; X, 2, 5; Sf. Iustin Martirul și Filozoful, *Apologia întâi*, 67; Clement Alexandrinul, *Stromata*, VI, 14 (P. G., IV, col. 337); Origen, *Omilia I la Facere*, P. G., XII, col. 160 (vezi și col. 1012); Sf. Ciprian, *De moralitate*, I; Tertulian, *De praescript. haeretic.*, 40, 41; cf. *Apologeticum*, 39 (P. L., col. 469) etc.

Se pare că la început acest serviciu divin avea o existență autonomă, săvârșindu-se adică independent de Sfânta Euharistie. Atunci însă când avea loc Liturghia euharistică, cum era de pildă duminica, ea era precedată de Liturghia catehumenilor, care se unea cu cea dintâi[421]. Am putea chiar spune că, foarte de timpuriu, acest serviciu divin neliturgic în sens strict a devenit în chip inseparabil partea premergătoare a *Liturghiei euharistice*. În veacul al II-lea, o astfel de stare de fapt se găsea definitiv realizată[422]. Totuși, în tradiția veacului al IV-lea, distincția sau mai bine-zis separația între cele două părți ale Liturghiei — a catehumenilor și a credincioșilor — nu era încă o idee complet perimată, cel puțin în practica ierusalimiteană. Astfel, în însemnările peregrinei Aetheria se face mențiune că Liturghia catehumenilor avea loc în biserica Golgotei, ridicată pe locul răstignirii Domnului, iar Liturghia euharistică se săvârșea în biserica Învierii, înălțată pe locul Sfântului Mormânt[423]. Judecând după un scurt pasaj al uneia din cuvântările Fericitului Augustin[424], s-ar putea spune că situația nu era alta nici în Biserica Africii de Nord, Jertfa liturgică făcându-se în altă biserică decât aceea în care avusese loc Liturghia catehumenilor.

Numirea de Liturghia catehumenilor i s-a dat datorită faptului că la această parte a serviciului divin puteau să asiste și catehumenii, adică cei ce se pregăteau în vederea primirii Botezului. Această primă parte a Liturghiei avea deci ca scop edificarea comunității, adică dezvoltarea credinței și a spiritualității creștine prin instruirea în adevărurile evanghelice. Caracterul didactic predominant al elementelor ce o compuneau corespundea, de altfel, cât se poate de potrivit scopului de pregătire a celor ce aveau să fie inițiați mai târziu în Tainele Bisericii. Categoriile de penitenți și energumenii care, în urma unor rugăciuni speciale, erau concediați la sfârșit în rând cu catehumenii, împărtășeau numai sub raportul moral și vremelnic starea catehumenilor. Întocmirea rânduielii acestui serviciu îi avusese însă în vedere îndeosebi pe cei care se pregăteau pentru botez. De aceea, numirea respectivei părți a Liturghiei nu se referă decât la ei.

---

[421] Dom Fernand Cabrol, *Les origines liturgiques...*, p. 132, 334, 335, 338 și *Le livre de la prière antique*, Tours, VI-è éd., 1920, p. 83.

[422] Sf. Iustin Martirul și Filozoful, *Apologia* I, cap. 67.

[423] *Silviae vel potius Aetheriae peregrinatio ad loca sancta...*, *op.* și *ed. cit.*, cap. XV. Cf. și L. A. Molien, *La prière de l'Église*, I, Paris, 1924, p. 23, n. 5.

[424] «Această cuvântare este de ajuns, zilele sunt scurte și trebuie să terminăm într-o biserică mai mare». *Sermo CCCXXV*, P. L., I, col. 1449; «Dictionnaire d'Archélogie chrétienne et de Liturgie», I, col. 633 și L. A. Molien, *op. cit.*; A. Harnack (*Ueber den Ursprung des Lectorats*, T. U. II, V, p. 57—100), pornind de la constatarea că clerul se folosea în prima parte a Liturghiei de veșmintele din viața de toate zilele, conchide că Liturghia catehumenilor pare să nu fi avut caracterul unui rit sacru, chiar după ce s-a unit cu Liturghia euharistică. La Joannes Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. II, partea I, p. 44.

Privită în structura ei actuală, Liturghia catehumenilor constă din următoarele momente principale :

a) Partea de la început (ἔναρξις), care începe cu binecuvântarea preotului și ține până la intrarea cea mică ;

b) Intrarea cu Evanghelia, numită și vohodul cel mic sau intrarea cea mică, ori prima intrare (ἡ εἴσοδος τοῦ Εὐαγγελίου, ἡ μικρὰ εἴσοδος, ἡ πρώτη εἴσοδος);

c) Imnul trisaghion (ὁ τρισάγιος — subînțeles ὕμνος — sau τὸ τρισάγιον);

d) Lecturile (τὰ ἀναγνώσματα, αἱ ἀναγνώσεις);

e) Rugăciunile după Evanghelie și sfârșitul Liturghiei catehumenilor.

2. Oficiul din prima parte a Liturghiei catehumenilor

a. Formula de binecuvântare. b. Ectenia mare. c. Antifoanele. d. Simbolismul oficiului de la începutul Liturghiei

a. **Formula de binecuvântare.** În raport cu imaginea ei primară din *Constituțiile Apostolice* (cartea II, 57 și cartea VIII, 5—9), Liturghia catehumenilor poartă în forma ei de astăzi urmele unor adaptări și sistematizări care se resimt cu deosebire în partea ei de la început. Scrierile dintre veacul al IV-lea și al VI-lea[425] mărturisesc unanim că Liturghia catehumenilor se deschidea prin intrarea episcopului împreună cu preoții, adică imediat înainte de a începe lecturile biblice. Deci toată partea oficiului de astăzi, începând de la ectenia cea mare și până la intrarea cea mică (vohodul mic), apare ca un adaos de mai târziu.

În starea actuală, începutul Liturghiei catehumenilor se desfășoară în concordanță cu regulile înscrise în *Constituția patriarhului Filotei.*

Dialogul liturgic descris mai înainte, în care diaconul atrage atenția preotului că a sosit momentul să înceapă slujba, are un caracter intim deoarece el se desfășoară în taină și numai între liturghisitori. În chip public însă începutul Liturghiei este semnalat solemn de diacon (când este), prin formula rostită cu glas înalt în mijlocul bisericii, formulă prin care cere binecuvântarea preotului : «Binecuvintează, părinte». Preotul, aflându-se în fața Sfintei Mese, răspunde de asemenea cu glas : «Binecuvântată este împărăția : a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor», făcând în același timp semnul crucii cu Sfânta Evanghelie peste antimis ; preotul subliniază prin acest semn că în Liturghie se actualizează în forme ceremoniale moartea pe cruce, adică Jertfa Domnului, până ce El iarăși va veni (I Cor. 11, 26). În lipsă de diacon, începutul Liturghiei se face direct de către preot, prin însăși rostirea formulei de binecuvântare.

---

[425] Locurile din izvoarele indicate de J. Hanssens, *op. cit.*, t. II, p. 432—434.

În limbajul liturgic față de Dumnezeu, verbul «a binecuvânta» (εὐλογεῖν) înseamnă «a slăvi», «a lăuda»[426]. Începutul Liturghiei este marcat deci printr-o formulă de slăvire sau de laudă a lui Dumnezeu. «Firea și logica lucrurilor impun», de altfel, precum remarca Nicolae Cabasila, «slăvirea lui Dumnezeu la începutul Liturghiei. Căci îndată ce ne apropiem de Dumnezeu, ne dăm seama de slava Lui cea neapropiată și de puterea și de măreția Lui, din care decurg uimirea și admirația și altele asemenea față de El, iar aceasta este tocmai slăvirea»[427]. Negreșit, este o chestiune de cuviință și de pietate religioasă ca, înainte de exprimarea dorințelor și a cererilor noastre în ecteniile și rugăciunile ce urmează, să omagiem puterea și slava lui Dumnezeu, mărturisind astfel admirația și credința noastră în atotputernicia Lui, care este vistieria tuturor bunătăților, de trebuință vieții noastre vremelnice și veșnice.

Formula de binecuvântare de la începutul Liturghiei, comună de altfel oricărei Sfinte Taine, este una dintre cele trei formule de binecuvântare pe care le întâlnim în cursul serviciilor bisericești. Prin ea slăvim pe Dumnezeu, nu numai în unimea ființei, potrivit concepției Vechiului Testament, și nici numai în treimea persoanelor exprimate general, ci într-o formă cu dezvoltare mai pompoasă, distingând după nume persoanele Sfintei Treimi. Slăvim astfel pe Dumnezeu contemplat într-unul din principalele Sale atribute sau însușiri, și anume în suveranitatea absolută a lui Dumnezeu-Tatăl, Creatorul și deci Stăpânul existenței («Făcătorul cerului și al pământului, al tuturor celor văzute și nevăzute»); a lui Dumnezeu-Fiul, «prin Care toate s-au făcut», întemeietorul împărăției mesianice, al cărei început a fost hotărât odată cu făgăduința Tatălui făcută primilor oameni în vederea mântuirii și a surpării puterii lui Satan; a lui Dumnezeu-Duhul Sfânt «de viață făcătorul... Cel ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și slăvit», desăvârșitorul împărăției mesianice, așezată în lume prin întruparea, lucrarea și Jertfa Fiului trimis de Tatăl. «Deci», precum se exprima Sfântul Gherman I, arhiepiscopul Constantinopolului, «cele ce se săvârșesc aici fiind mistagogia întrupării Domnului, Treimea trebuie să strălucească și să fie propovăduită la începutul Liturghiei. Dumnezeu este slăvit de puterile cele de sus cu întreită sfințenie și de oameni este binecuvântată împărăția lui Hristos, Care a prădat iadul cu puterea Dumnezeirii Sale și pe noi ne-a dezrobit»[428]. La această formă de slăvire, credincioșii se asociază prin răspunsul «amin» (așa să fie).

b. **Ectenia mare.** În oficiul ce se desfășoară în această parte de la începutul Liturghiei distingem rugăciuni publice și rugăciuni rostite în taină de liturghisitori, precum și imne intonate la strană sau de corul credincioșilor. În rândul celor dintâi intră ecteniile și ecfonisele.

---

[426] A se vedea Gerhard Kittel (în colaborare), *op. cit.*, vol. II, p. 751—753.

[427] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XII, col. 392.

[428] *Theoria mistica*, P. G., XCVIII, col. 401 B.

Astfel, după răspunsul «amin», diaconul, în locul unde se află, ori, în lipsa lui, preotul în altar, înaintea Sfintei Mese, începe *ectenia mare*.

Așa precum rezultă din însemnarea etimologică a cuvântului grec ἐκτενής, ὁ, ἡ (întins, prelung, stăruitor, necurmat), ectenia mare, privită în toate formele ei, este o rugăciune întinsă sau prelungită și stăruitoare, fiind stilizată sub formă de îndemnuri («...Domnului să ne rugăm», «...la Domnul să cerem», «Să plinim rugăciunile noastre...», «Să zicem toți...» etc.), în care intențiile sau obiectivele rugăciunii sunt grupate și enunțate succesiv în auzul credincioșilor, care participă la ea prin răspunsurile «Doamne miluiește», «Dă, Doamne», «Ție, Doamne», și «Amin», corespunzătoare adică sensului îndemnurilor respective din ectenie. În limbajul liturgic din Biserica Ortodoxă Română, termenul de «ectenie» este o denumire generică, întrebuințată fără distincție pentru toate formele acestei rugăciuni, pe care însă *Liturghierul* grec le desemnează prin termeni tehnici diferiți. Titlul de «ectenie», *Liturghierul* grec îl dă astfel în general tuturor compozițiilor de acest gen, care se deschid cu îndemnurile: «Să zicem toți...», «Să plinim rugăciunile noastre...», sau cu cererea «Miluiește-ne pe noi, Dumnezeule, după mare mila Ta...»; celelalte însă sunt desemnate cu termenul colectiv de «cereri» și «rugăciuni» (αἰτήσεις și δεήσεις). Fiecare în parte din toate aceste compoziții menționate până acum apare ca o «ectenie mică» (ἡ μικρὰ ἐκτενής), față de «ectenia mare» (ἡ μεγάλη ἐκτενής), sub care trebuie să înțelegem pe aceea care începe cu cererea «Mântuiește, Doamne, poporul Tău...» (la Litie și la Utrenie).

Ectenia de la începutul Liturghiei, comună de altfel și începutului Vecerniei și Utreniei, este denumită la noi *«ectenie mare»*; desigur, este socotită astfel nu atât din cauza întinderii sau lungimii ei, în care s-ar găsi formulate intenții și motive de rugăciune mai numeroase decât în alte genuri de ectenie, cât mai ales în comparație cu ceea ce îndeobște noi numim «ectenia mică» («Iară și iară cu pace Domnului să ne rugăm»), pentru că aceasta din urmă nu este decât o prescurtare a celei dintâi, din care împrumută începutul și ultimele două alineate. Aceste două forme de ectenie sunt desemnate în *Liturghierul* grec cu termenul tehnic special de συναπτή (unire, legare sau înșirare de rugăciuni sau îndemnuri unul după altul), respectiv ἡ μεγάλη συναπτὴ și μικρὰ συναπτή. Pentru că primele îndemnuri din ectenia mare încep cu expresiile «în pace...» (ἐν εἰρήνῃ), «pentru pacea de sus...», «pentru pacea a toată lumea...», ea mai poartă uneori în *Liturghierele* grecești și numirea de εἰρηνικά (slav-miroame), adică cele de pace sau privitoare la pace. Se mai întrebuințează de asemenea și titlul de διακονικὰ (diaconale), titlu ce convine, de altfel, ecteniilor de tot felul, întrucât ele formează prin excelență rolul diaconului. De fapt, trebuie să remarcăm că toate cele trei genuri de ectenii menționate sub denumiri tehnice deosebite se găsesc într-o evidentă analogie, în ceea ce privește factura lor, așa încât nu se greșește subsumându-le pe toate sub expresia generală de ectenii.

Ectenia este una din formele primare ale rugăciunii publice creștine, pe care o găsim recomandată de însuși Sfântul Apostol Pavel (I Tim. 2, 1—2), iar întrebuințarea ei se află confirmată în cele mai vechi documente liturgice[429]. Ectenia mare este concepută și întocmită în spiritul comunitar și eclezioIogic, caracteristic vieții creștine. Astfel, motivele rugăciunii din îndemnurile acestei ectenii îmbrățișează toate categoriile și treptele de credincioși, toate situațiile și trebuințele lor de ordin spiritual și material, invocând și ajutorul membrilor Bisericii triumfătoare.

Prima recomandare ce ni se face prin ea este «să facem rugăciunile noastre cu cugetul liniștit» (netulburat)[430]: *«În pace Domnului să ne rugăm»*. Pacea deplină a sufletului este o condiție psihologică și morală primordială și esențială pentru apropierea noastră de Dumnezeu prin rugăciune. Un suflet divizat în el însuși sau împrăștiat prin tot ceea ce înseamnă tulburare, nu numai în sensul moral al acestui cuvânt, ci și sub raport intelectual, nu se poate concentra și nu are îndrăzneală sau curaj în rugăciunea sa. «De nu ne va arăta vinovați inima noastră, avem îndrăzneală către Dumnezeu și orice vom cere vom primi de la Dânsul, pentru că păzim poruncile Lui și facem cele plăcute înaintea Lui» (I Ioan 3, 21—22). De aceea ne-a poruncit Mântuitorul: «Când stați de vă rugați, iertați orice aveți asupra cuiva, ca și Tatăl vostru cel din ceruri să vă ierte greșelile voastre» (Marcu 11, 25; Matei 5, 23—24). Cu alte cuvinte, pentru rugăciune trebuie să ne găsim în stare de pace cu noi înșine, cu Dumnezeu și cu aproapele nostru. O astfel de pace nu izvorăște decât dintr-o conștiință curată sau liniștită: pe de o parte, adică, netulburată de păcate și deci împăcată cu Dumnezeu, iar pe de alta, degajată în acele clipe de frământări sau preocupări în legătură cu diferitele aspecte ale vieții de toate zilele și, totodată, nerăscolită de resentimente față de semenii noștri.

Pacea sufletească este condiționată, cu alte cuvinte, și de factori obiectivi; de aceea, încă în prima parte a ecteniei suntem îndemnați să ne rugăm și *«pentru pacea a toată lumea... și pentru unirea tuturor»* sau, mai scurt, *«pentru pacea dintre noi»*[431], deoarece, într-o atmosferă de pace generală sau obștească, sufletul găsește sprijin și mai multe garanții pentru pacea din el însuși.

Pacea sufletească, în triplul ei aspect: cu Dumnezeu, cu noi înșine și cu aproapele, este o pace care, pe de o parte, «stă în puterea noastră... ca rod al tuturor virtuților și al unei înțelepciuni desăvârșite, o pace pe care o putem câștiga noi înșine»[432]. Dar pacea desăvârșită este «pacea de sus», «pacea lui Dumnezeu» (Filip. 4, 7), pacea aceea, adică, pe care ne-a adus-o, ne-a dat-o și ne-a lăsat-o Mântuitorul (Ioan 14, 27), Care, prin jertfa Sa, a surpat zidul despărțitor al vrajbei (Efes. 2, 14), împăcându-ne cu Dumnezeu. Această pace este un dar de sus, este un dar al mântuirii, pentru care ne rugăm să fim făcuți părtași prin fiecare Liturghie. În acest scop suntem îndemnați deci să ne rugăm *«pentru pacea de sus»* și *«pentru mântuirea sufletelor noastre»*.

---

429. Ca, de exemplu, Sf. Iustin Martirul și Filozoful, *Apologia întâi*, cap. LXV, 1; LVII, 5; Tertulian, *Apologeticum*, cap. XXXIX, 2, și XXX, 4.

430. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 401 D.

431. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XII, col. 336 A.

432. *Ibidem*, col. 393 D și 396 A.

Urmează apoi îndemnul la rugăciune pentru locașul de închinare și pentru cei ce intră într-însul însuflețiți de credință, plini de evlavie și pătrunși de fiorul prezenței divine, pentru toți cei care vin în biserică purtând revărsată în ființa lor întreagă nota unui chip duhovnicesc, atât în dispoziția lor lăuntrică, precum și în comportarea lor exterioară. Îndemnurile ecteniei continuă apoi în sensul rugăciunii pentru biserica sau mânăstirea și localitatea respectivă, precum și pentru toate orașele și satele, împreună cu cei ce locuiesc în ele; pentru cârmuitorii și slujitorii bisericești de toate treptele, precum și pentru cei de la cârma statului; pentru condiții meteorologice favorabile și pentru rodirea îmbelșugată a pământului; pentru cele ce sunt de trebuință și de folos celor care se află în felurite călătorii, pentru cei bolnavi trupește ori deprimați sau amărâți sufletește (ὑπὲρ... καμνόντων) și pentru salvarea celor aflați în robie.

În legătură cu împrejurări speciale din viața credincioșilor ori a comunității se pot introduce în acest moment ectenii, care se găsesc grupate în partea finală a *Liturghierului* sub titlul de «Adunare de cereri la felurite trebuințe din viața omului» (la vreme de neplouare și foamete, la vreme de necontenire a ploilor, pentru cei ce sunt în călătorii, pentru cei bolnavi, pentru cei ce sunt în închisori, pentru năvălirea vrăjmașilor, la boli epidemice etc.).

Seria acestor îndemnuri, prin care este dirijată rugăciunea credincioșilor, se încheie cu acela ca noi toți să fim izbăviți de orice necaz, urgie, primejdie și nevoie. Urmează apoi o invocație generală: *«Apără-ne și ne mântuiește, miluiește-ne și ne păzește pe noi, Dumnezeule, cu harul Tău»*. Prin această formulă se rezumă esența tuturor dorințelor sau intențiilor din îndemnurile precedente ale ecteniei și, în același timp, se face mărturisirea că împlinirea rugăciunilor făcute o așteptăm ca pe un har din partea lui Dumnezeu.

De altfel, răspunsul *«Doamne miluiește»*, pe care credincioșii îl dau după fiecare alineat de până aici al ecteniei, subliniază de fiecare dată că «ei speră să primească ceea ce cer nu pentru că ar fi îndreptățiți la aceasta, ci pentru milostivirea lui Dumnezeu»[433]. Prin însăși forma acestui răspuns, ne afirmăm deci, ca în toate rugăciunile de cerere și chiar în mod expres, în poziția celor ce cerșesc mila lui Dumnezeu și rodul ei, milostivirea sau darul din partea Lui. Ca împăratul-prooroc David, care își începe psalmul de pocăință cu implorarea: «Miluiește-mă, Dumnezeule, după mare mila Ta» (Ps. 50, 1); asemenea vameșului, care se umilea rugându-se: «Dumnezeule, milostiv fii mie, păcătosului» (Luca 18, 13) și asemenea femeii canaaneence, care striga în urma Mântuitorului: «Miluiește-mă, Doamne, Fiul lui David» (Matei

---

433. *Ibidem*, col. 393 B.

15, 22), așa și noi, prin răspunsul «Doamne miluiește», rugăm pe Dumnezeu să-și arate mila Sa față de noi, satisfăcându-ne cererile formulate prin graiul preotului ori al diaconului. Ei sunt deci dinainte încredințați că acordarea bunurilor cerute constituie un act de milostivire, adică de milă din partea lui Dumnezeu, un act de dărnicie, un dar ce se datorește numai bunătății Sale, și nu ne vine ca o răsplată pentru meritele noastre.

Pentru a îndupleca bunătatea divină, sunt chemați ca mijlocitori și Sfânta Fecioară, împreună cu toți sfinții *(«Pe Preasfânta curata... cu toți sfinții pomenind-o»)*, căci a-i pomeni înseamnă, precum remarca Nicolae Cabasila, a-i invoca, a-i ruga [434]. Acest ultim alineat al ecteniei mari este întregit în completare și unitar [435] cu îndemnul ca *«pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos-Dumnezeu să o dăm* (παραδώμεθα)». Fiecare în parte și toți laolaltă, uniți prin legătura dragostei în Hristos, să ne oferim viața noastră întreagă: gândurile și inima, cuvintele și faptele, sufletele și trupurile [436], «ca o jertfă vie, sfântă și bineplăcută (lui Dumnezeu), ca o slujire (cult, închinăciune) spirituală» (Rom. 12, 1).

Pe lângă această interpretare acceptată de obicei în erminiile liturgice mai mult ori mai puțin confuz, interpretare justificată de altfel prin versiunea curentă «...să o dăm» din textul *Liturghierului* român, nu socotim fără folos a pune în evidență și un alt sens al îndemnului final din ectenia mare, mai ales că el pare a fi sensul primar. Urmând cu consecvență și strictă logică firul rugăciunilor din ectenia mare, ultimul său îndemn este firesc să sune: «...pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos-Dumnezeu *să o încredințăm*», adică să ne recomandăm prin rugăciunile noastre, ale Preasfintei Născătoare de Dumnezeu și ale tuturor sfinților, milei și ocrotirii lui Hristos, atât noi înșine, cât și unii pe alții și viața noastră întreagă, idee care, pe de o parte, se încadrează în conceptul ecteniei mari, iar pe de alta, nu se găsește în dezacord cu sensul verbului παρατίθημι. Aflându-ne în acest alineat la finele unui șir de cereri pentru diferite trebuințe și categorii de membri ai comunității, suntem îndemnați în concluzie ca, în virtutea iubirii sau a carității evanghelice, să ne recomandăm reciproc lui Hristos, în rugăciunile noastre. În acest scop special și în legătură cu această cerere finală capătă adevăratul său sens și invocarea sau chemarea Preasfintei Născătoare de Dumnezeu și a tuturor sfinților, de a sprijini cu rugăciunile lor cererile noastre.

La îndemnul pentru o astfel de dăruire de noi înșine, prin curăția vieții, ori de a ne recomanda reciproc în rugăciuni, credincioșii consimt prin răspunsul «Ție, Doamne».

---

[434] *Ibidem*, cap. XIV, col. 400 A, și cap. XXXIV, col. 445 B.

[435] Spre deosebire de edițiile grecești și slave, *Liturghierul* Bisericii Ortodoxe Române, începând cu ediția de București, 1902, a despărțit în două acest alineat, pentru a se intona după primul său alineat «Prea Sfântă Născătoare de Dumnezeu, miluiește-ne pe noi», deși acest răspuns al stranei, corului sau crednicioșilor nu a fost înscris în *Liturghier*.

[436] Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 332.

Ectenia mare se încheie cu o scurtă doxologie *(«Că Ție se cuvine toată slava, cinstea și închinăciunea: Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, acum și pururea...»)*, numită *ecfonis* (ἐκφώνησις), adică spusă sau pronunțată cu voce tare, întrucât astfel de formule formează de obicei încheierea celor mai multe din rugăciunile spuse în taină. Precum se poate remarca, ecfonisele sunt formule etiologice, întrucât ele încep într-o formă de motivare (căci, adică, pentru că).

Ca după orice rugăciune făcută public, credincioșii își afirmă participarea lor la ectenie prin răspunsul «Amin».

c. **Antifoanele.** Urmează apoi la strane sau la cor cântarea *antifoanelor*, adică a versetelor din Psalmii: 91 («Bine este a se mărturisi Domnului...»), 93 («Domnul a împărățit, întru podoabă S-a îmbrăcat...») și 94 («Veniți să ne bucurăm de Domnul...»), psalmi numiți astfel deoarece sunt intonați antifonic, adică alternativ, de credincioși sau de cântăreți; stihurile acestor psalmi servesc ca prefațări ale imnelor de inspirație creștină: «Pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu, Mântuitorule, mântuiește-ne pe noi», «Pentru rugăciunile sfinților Tăi...» și «Miluiește-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu...». Cântarea psalmilor antifonici în această parte a Liturghiei este confirmată de documentele din veacul al VIII-lea [437].

La început, ei vor fi fost intonați în întregime, după obiceiul vechi din Biserică. Introducându-se însă printre versetele lor imnele de compoziție creștină menționate mai sus, n-a întârziat să se aplice și aici principiul cunoscut de a se păstra din psalmi numai unele stihuri, recitate înaintea acestor imne. Deja Sfântul Gherman I al Constantinopolului se referă în comentariul său liturgic la câte trei stihuri din primii doi psalmi, iar ca al treilea antifon pare a lăsa impresia că era întrebuințat întreg Psalmul 94 («Veniți să ne bucurăm de Domnul...») [438]. Nu este de mirare deci dacă Amalarius afirmă pe la anul 833 d. Hr. că el a auzit cântându-se acest psalm la începutul Liturghiei din biserica «Sfânta Sofia» de la Constantinopol [439]. În veacul al XV-lea, Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, menționează uzul mărginit la câte patru versete din fiecare psalm antifonic [440].

Astăzi însă, cântarea antifoanelor se practică numai în rânduiala Liturghiei din zilele obișnuite și de la sărbătorile Mântuitorului și ale Sfintei Fecioare. În zilele fără sărbători se întrebuințează de obicei câte trei stihuri din fiecare psalm (1, 2 și 15 din Ps. 91; 1, 2 și 7 din Ps. 93; și 1, 2 și 3 din Ps. 94), cu «Slavă...» «Și acum...»; pentru sărbătorile Mântuitorului și ale Sfintei Fecioare se iau însă stihuri și din alți psalmi antifonici.

---

[437] *Codicele Barberini*, la F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, vol. I, p. 310—311; Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, col. 401 D—405 C și ediția Nilo Borgia, *Il Comentario liturgica di S. Germano...*, nr. 23, p. 21.

[438] Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 405 B.

[439] *Ord. antiph.*, c. XXXI, la Dom Pl. de Meester, *op. cit.*, p. 78, n. 4.

[440] *Despre dumnezeiasca rugăciune*, cap. 348, P. G., CLV, col. 632.

Duminica și în alte zile de sărbătoare, afară de cele menționate mai înainte, locul antifoanelor în Liturghie a fost luat în cursul timpului de psalmii tipici. Se poate observa astfel fără greutate că la începutul Liturghiei se află transpus serviciul Tipicei sau Obedniței, cu Psalmii 102, 115, imnul «Unule-Născut» și «Fericirile» cu troparele lor. Ca atare, în astfel de ocazii se cântă în locul primului antifon stihul 1 din Psalmul tipic 102 («Binecuvintează, suflete al meu, pe Domnul...»), iar ca al doilea antifon, imnul «Unule-Născut», precedat în unele părți de ultimul stih (10) al Psalmului 145 din Tipică («Împărăți-va Domnul în veac...»). Fericirile însoțite de troparele respective îndeplinesc rolul antifonului al III-lea. Au fost astfel împăcate în cursul anului liturgic ambele practici.

Aceste cântări sunt considerate ca antifoane mici, întrucât părțile care provin din Vechiul Testament, atât cele care însoțesc imnele amintite, cât și cele care provin din paslmii tipici («Binecuvintează, suflete al meu, pe Domnul...») se reduc, precum am văzut, numai la câteva din stihurile psalmilor respectivi, spre deosebire de antifoanele cu o extindere mai mare din slujba Utreniei ; gruparea lor în trei stări este inspirată de ideea de cinstire a Sfintei Treimi [441].

La al doilea antifon se adaugă și imnul «Unule-Născut...», care uneori este practicat chiar ca al doilea antifon prefațat ori nu de stihul 10 din Psalmul 145 («Împărăți-va Domnul în veac...»). Întrebuințarea liturgică a acestui imn datează din veacul al VI-lea, compunerea lui fiind atribuită împăratului Justinian (527—565) [442]. La Liturghia din zilele de duminică servește ca al treilea antifon cântarea Fericirilor, însoțită de imnele sau troparele care sunt compoziții de inspirație creștină.

Subplantarea psalmilor antifonici de către cei tipici trebuie să ne-o reprezentăm ca un fenomen care s-a petrecut târziu de tot. În veacurile al XII-lea, al XIII-lea și chiar la începutul celui de-al XIV-lea, codicele liturgice nu prescriu decât practica psalmilor antifonici [443]. Abia în veacul al XIV-lea *Constituția patriarhului Filotei*, prin înscrierea «Fericirilor» în acest moment, ne lasă să întrevedem oficializarea psalmilor tipici la începutul Liturghiei [444]. Insinuarea lor în acest loc nu se poate explica decât prin încadrarea prin uz a serviciului Tipicei sau Obedniței ca parte introductivă în Liturghie, pentru a se face o trecere mai directă de la serviciul Ceasurilor la cel al Liturghiei. Această sudură s-a putut opera pe nesimțite și cât se poate de natural, dat fiind faptul că rânduiala Tipicei urmează după Ceasul al șaselea, când este regula

---

[441] *Ibidem.*

[442] Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 404 D—405 ; Teofan, *Cronica*, P. G., CVIII, col. 477 B ; G. Cedrenus, *Compendiu istoric*, P. G. CXXI, col. 729 B.

[443] Cf. *Ms. 1020 Sinai*, A. Dmitrievschi, Εὐχολόγια si *Codicele Esfigmenu* din anul 1306.

[444] *Cod. 6277—770*, Mânăstirea Pantelimon (veac. al XIV-lea). Pan N. Trembela, *op. cit.*, p. 6.

să se înceapă Liturghia, pe care Tipica chiar o suplinește în zilele de rând sau cu care chiar se unește în timpul Patruzecimii (Liturghia Sfântului Vasile cel Mare și Liturghia Darurilor mai înainte sfințite) [445]. Pe de altă parte, necesitatea unui serviciu de psalmi și imne în acest loc pare să fi demonstrat-o prezența mai veche a psalmilor antifonici, pentru a preveni și încadra într-o solemnitate liturgică intrarea episcopului în Liturghie [446].

Este interesantă din acest punct de vedere rânduiala însemnată în textul Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare din *Codicele ierodiaconului Isidor Pyromalos* (veacul al X-lea — al XI-lea) de la Mânăstirea Sfântului Ioan din Insula Patmos [447]. Clericii slujitori așteptau toți, în fața sfintelor uși, intrarea patriarhului. În timp ce protosul citea în taină și cu capul plecat rugăciunea primului antifon, psalții intonau de pe înălțimea amvonului trei sau patru stihuri din primul psalm antifonic (91). Așezat pe a doua treaptă a amvonului, diaconul rostea apoi îndată ectenia mare. Urma după aceea rugăciunea antifonului al doilea, spusă în taină de preot, apoi o ectenie mică rostită de diacon, iar la urmă, trei sau patru stihuri din al doilea psalm antifonic (102), cu «Aliluia...» și «Slavă...». După «Slavă», preotul rostea «Unule-Născut», diaconul intonând după aceea din nou ectenia mare, de la locul obișnuit. Urma rugăciunea antifonului al treilea și o ectenie mică, după care psalții cântau Psalmul antifonic 94 («Veniți să ne bucurăm de Domnul»), cu stihul «Mântuiește-ne pre noi, Fiul lui Dumnezeu...». În acest timp, arhiereul se ridica din jețul său, intrând în altar, iar diaconul rostea pentru a treia oară ectenia mare.

Această ceremonie — care, în veacurile al X-lea și al XII-lea, se găsea deja consacrată ca început al Liturghiei — aruncă totuși prin câteva amănunte o lumină prețioasă asupra stadiului originar din care evoluase. Astfel, trebuie să observăm în primul rând că slujitorii altarului nu începeau singuri serviciul Liturghiei, ci așteptau mai întâi intrarea episcopului. De altfel, canonul 56 al Sinodului de la Laodiceea prescrie că preoții n-au voie să intre și să șadă în altar mai înainte de intrarea episcopului. Excepție se făcea numai când acesta era nevoit să lipsească din cauză de boală, sau când se afla în călătorie. În al doilea rând, nu putem scăpa din vedere că ceremonia se desfășura nu în altar, ci în naos, unde se aflau nu numai psalții și diaconii, ci și preoții înșiși, rânduiți pe solee. În fine, intrarea episcopului în slujbă avea loc abia după ce se cântaseră psalmii antifonici și imnul «Unule-Născut». Deci, tot ceea ce se săvârșise până atunci avea propriu-vorbind un caracter extraliturgic, dacă putem spune astfel, pentru că de fapt Liturghia începea o dată cu intrarea episcopului în altar, și anume în momentul în care astăzi se face intrarea cu Sfânta Evanghelie.

---

[445] Sf. Gherman I al Constantinopolului motivează întrebuințarea psalmilor la începutul Liturghiei pe baza obiceiului îndătinat în toate serviciile de seara și dimineața.

[446] Intrarea episcopului era înconjurată încă din vechime de fast. Sf. Ioan Gură de Aur pare a lăsa să se vadă că aceasta se desfășura într-o procesiune în care credincioșii mergeau înaintea clerului. Cf. *Omilia XXXIII la Matei*, 6 P. G., LVII, col. 384.

[447] Reprodusă la *Variae lectiones*, de Jacob Goar, *op. cit.*, p. 180—182.

La origine, începutul Liturghiei coincidea așadar cu intrarea episcopului. Este semnificativ în această privință faptul că Maxim Mărturisitorul începe explicarea Liturghiei din momentul primei intrări a arhiereului în biserică [448], menționând că în același timp avea loc și intrarea credincioșilor [449]. Reminiscența acestei practici străvechi persistă încă în slujba Liturghiei cu arhiereu. Potrivit, adică, rânduielii dintru început, el nu intră în altar mai înainte de vohodul cel mic, ci rămâne în mijlocul bisericii, unde se îmbracă și așteaptă scoaterea Sfintei Evanghelii, când își face intrarea împreună cu ceilalți liturghisitori [450].

Epoca în care vechiul început al Liturghiei a primit acest adaos este greu de precizat. Într-o măsură oarecare însă prezența imnului «Unule-Născut» în acest loc poate constitui o indicație aproximativă cel puțin. Prima jumătate a veacului al VI-lea deci, de care istoria leagă introducerea în Liturghie a acestei cântări [451], s-ar putea să nu fie străină de inaugurarea unei ceremonii mai complexe pentru intrarea episcopului.

Această vreme ar corespunde, de altfel, epocii mutării Proscomidiei, care a provocat mai întâi o modificare de concepție asupra începutului Liturghiei. În chip firesc, apoi, a urmat și deplasarea în locul actual a ecteniei celei mari, care, originar — așa cum mărturisesc izvoarele liturgice până în veacul al VI-lea —, se găsea la începutul Liturghiei credincioșilor, și anume înainte de prezentarea darurilor.

Grație rutinei, desigur, serviciul de psalmi întrebuințat pentru solemnitatea dinaintea intrării episcopului în oficiu a fost îndeplinit și în lipsa acestuia, ajungând astfel să se transforme într-o parte integrantă a slujbei. Aceasta cu atât mai mult cu cât Liturghia fără episcop a început să devină o practică din ce în ce mai comună, o dată cu pacea Bisericii și deci cu răspândirea credinței creștine. Preoților și diaconilor, care acum oficiau singuri, li s-a impus, ca atare, un ceremonial propriu de pregătire înainte de începerea Liturghiei. Așa a trebuit să rezulte rânduiala pentru pregătirea slujitorilor sfințiți, pe care *Liturghierul*, conformându-se *Constituției patriarhului Filotei*, o inserează îndată după serviciul Proscomidiei. În manuscrise ea apare abia în primele veacuri ale mileniului al doilea [452].

---

[448] 448. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, cap. VIII, P. G., XCI, col. 688 C.

[449] 449. *Ibidem*, cap. IX, col. 688 D.

[450] 450. Cf. P. Lebedev, *op. cit.*, p. 255 notă. Nu totdeauna se observă însă această regulă.

[451] 451. Cf. Teofan, *Cronica*, P. G., CVIII, col. 477 B și G. Cedrenus, *Compendiu istoric*, P. G., CXXI, col. 729 B.

[452] 452. A se vedea, de exemplu, *Ms. 1020 Sinai* (veac. al XII-lea—al XIII-lea). A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 140 și *Ms. 719 Patmos* (veac. al XIII-lea); *ibidem*, p. 173.

În timpul cântării fiecărui antifon preotul rostește în taină câte o rugăciune, intitulată în *Liturghier : «Rugăciunea antifonului întâi»* [453], respectiv a *«antifonului al doilea»* și a *«antifonului al treilea»*, rugăciuni ce se găsesc în strânsă conexiune cu ideile din care sunt inspirate antifoanele. Astfel, în prima dintre ele, preotul invocă nemăsurata milă și negrăita iubire de oameni a lui Dumnezeu, rugându-L să-Și arate îndurarea Lui față de comunitatea care participă la Liturghie. În celelalte două, liturghisitorul cere ocrotirea Bisericii, dăruirea cunoștinței adevărului divin în viață, obținerea mântuirii și a vieții veșnice în veacul viitor.

După primul și al doilea antifon, credincioșii sunt îndemnați din nou la rugăciune prin câte o ectenie mică, numită astfel, precum am văzut, pentru că ea se rezumă la primul și ultimele două alineate ale ecteniei mari, cu ecfonisele respective din *Liturghier* pentru fiecare din ele.

d. **Simbolismul oficiului de la începutul Liturghiei.** Privite în general, imnele și rugăciunile Liturghiei sunt în primul rând forme pentru exprimarea cultului și pentru exercitarea spiritualității noastre, adică «mijloace de curățire și de pregătire pentru Sfintele Taine..., sfințind pe cei ce le citesc și le cântă» [454] sau le ascultă, le urmăresc cu atenție și se pătrund de ele. Alegerea și înlănțuirea sau îmbinarea lor sunt însă în așa fel făcute, ca prin ele «să se simbolizeze în același timp iconomia mântuirii..., adică închipuie venirea și viața lui Hristos în lume» [455]. Așa, de exemplu, întreaga rânduială a oficiului de la începutul Liturghiei este inspirată în alcătuirea structurii ei de ideea și scopul de a simboliza timpul imediat dinaintea ieșirii Mântuitorului la activitatea Sa publică. Această parte se referă deci la episodul reprezentat de predica Sfântului Ioan Botezătorul în deșertul Iudeii, când propovăduia că «s-a apropiat împărăția cerurilor» (Matei 3, 2), și când Mântuitorul a primit de la el botezul. Nota specifică a acestui simbolism este marcată încă de la început prin formula de binecuvântare pentru Liturghie, care se referă la împărăția lui Dumnezeu.

Așezarea psalmilor antifonici aci, la începutul Liturghiei, are ca scop de a aminti că venirea Mântuitorului fusese prezisă și preînchipuită deja în scrierile Vechiului Testament. De aceea, din acești psalmi au fost alese expres pentru cântare versetele care oglindesc în ele acele preziceri și preînchipuiri. Astfel, antifonul I din zilele de rând sau obișnuite : «Bine este a ne mărturisi Domnului și a cânta numele Tău, Preaînalte, a vesti dimineața mila Ta și adevărul Tău toată noaptea...» (Ps. 91, 1, 2) lasă să transpire presentimentul despre plinirea vremii pentru venirea Mântuitorului făgăduit, ceea ce explică îndemnul de a lăuda pe Cel preaînalt (Dumnezeu-Tatăl) şi pe Domnul (Fiul, cel Unul-Născut). Expresia «a vesti mila Ta şi adevărul Tău» se referă la faptul că întruparea Mântuitorului este o urmare a nemărginitei iubiri de oameni a lui Dumnezeu şi că această venire aşteaptată de veacuri este acum un adevăr, o realitate, comparativ cu preînchipuirile din Vechiul Testament.

---

[453] 453. În Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, în care începutul oficiului îl formează serviciul Vecerniei, aceste rugăciuni se citesc printre stările (slavele) catismei Psaltirii ; de aceea, li se mai dă și denumirea de «Rugăciunea stării întâi», respectiv «a doua» și «a treia».

[454] 454. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XVI, col. 404 C—D.

[455] 455. *Ibidem*.

Al doilea antifon în zilele de rând («Domnul a împărăţit, întru podoabă S-a îmbrăcat...», Ps. 92, 1) «cântă însăşi împărăţia, măreţia şi puterea Fiului lui Dumnezeu, câştigată de El prin lipsirea de slava Dumnezeirii şi prin sărăcia întrupării» [456]. Aceeaşi preînchipuire este oglindită şi în stihul 10 al Psalmului tipic 145 : «Împărăţi-va Domnul în veac...».

Al treilea antifon din zilele de rând : «Veniţi să ne bucurăm de Domnul şi să strigăm lui Dumnezeu Mântuitorul nostru. Să întâmpinăm faţa Lui întru mărturisire şi în psalmi să cântăm Lui, că Dumnezeu mare este Domnul şi Împărat mare peste tot pământul» (Ps. 94, 1—3), apare ca o semnalare a plinirii vremii pentru ieşirea Mântuitorului la propovăduirea publică, simbolizată în momentul următor din Liturghie prin vohodul cu Evanghelia. Încadrarea imnului «Unule-Născut...» după al doilea antifon îşi are explicaţia în acelaşi fapt, că Mântuitorul «pentru mântuirea noastră a primit a Se întrupa din Sfânta Născătoare de Dumnezeu şi pururea Fecioară Maria». Cântarea «Fericirilor» aminteşte însuşi începutul propovăduirii Mântuitorului, când El vestea «Evanghelia Împărăţiei» (Matei 4, 23) zicând : «Pocăiţi-vă că s-a apropiat Împărăţia cerurilor» (Matei 4, 17).

Evanghelia împărăţiei, vestită de însuşi Mântuitorul în primele zile ale activităţii Sale mesianice, nu era altceva — se poate spune — decât mântuirea. Entuziasmul trezit de vestea sosirii ei, în sufletele celor ce ajunseseră «să vadă cu ochii mântuirea» aşteptată de ei, este reprezentat în partea de la începutul Liturghiei prin scurtele imne de inspiraţie creştină, prefaţate de stihurile psalmilor antifonici. În aceste cântări Mântuitorul este invocat să ne acorde şi nouă mântuirea, pentru rugăciunile Preasfintei Sale Maici şi pentru ale sfinţilor, care sunt fiii cei dintâi sau aleşi ai Împărăţiei lui Dumnezeu.

Prin împerecherea stihurilor din psalmi cu imnele de inspiraţie creştină se subliniază legătura şi consonanţa dintre Vechiul şi Noul Testament cu privire la venirea Mântuitorului în lume.

Este locul să menţionăm că Liturghia catehumenilor, având aceeaşi structură în cele două formulare principale ale ritului bizantin, oficiul de la începutul acestora este identic în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur şi cea a Sfântului Vasile cel Mare. Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite însă, săvârşindu-se în legătură cu Vecernia, oficiul său se deschide cu serviciul Vecerniei, după binecuvântarea pentru Liturghie. Singura analogie, pe care o prezintă începutul acestei din urmă Liturghii cu celelalte două, constă în rânduiala de a se citi cele trei stări sau «slave» ale catismei din Psaltire în chip de antifoane, după ectenia mare. Ca rugăciuni ale antifoanelor sunt folosite primele trei din cele şapte rugăciuni ale Vecerniei, rămânând rugăciuni propriu-zise ale Vecerniei numai cele patru din urmă.

Primele trei, întrucât se citesc în timpul stărilor catismei, sunt puse în unele ediţii ale *Liturghierului* [457] sub denumirea de «Rugăciunea stării întâi», respectiv «a doua» şi «a treia».

3. «Vohodul mic» sau «Intrarea mică» şi momentele următoare din Liturghia catehumenilor

a. Intrarea cu Evanghelia. b. Imnul Trisaghion (Sfinte Dumnezeule). c. Lecturile biblice. d. Rugăciunile după Evanghelie şi sfârşitul Liturghiei catehumenilor

a. **Intrarea cu Evanghelia.** Al doilea moment din Liturghia catehumenilor îl reprezintă *Intrarea cu Evanghelia* (ἡ εἴσοδος τοῦ Εὐαγγελείου), numită *şi Intrarea cea mică* (ἡ μικρὰ εἴσοδος), spre deosebire de Intrarea cu Sfintele Daruri ori prima intrare (ἡ πρώτη εἴσοδος) [458] sau, cu termenul slav, «vohodul cel mic». Vohodurile au apărut în primele veacuri ale evului mediu (al V-lea — al VI-lea), ca dezvoltări organice ale Liturghiei, din preocuparea de a pune cât mai sensibil în relief reprezentarea liturgică a misiunii Mântuitorului. În principiu, tema vohodurilor este venirea Fiului lui Dumnezeu în lume, opera Lui mântuitoare şi înălţarea la cer, prin care a fost ridicată şi umanitatea noastră împreună cu El. Aspectele şi episoadele diferite ale acestei activităţi se precizează prin amănuntele deosebite de încadrare a acţiunii vohodurilor în momentele oficiilor liturgice respective (Vecernie, Liturghia catehumenilor şi Liturghia credincioşilor).

Precum se înţelege din însăşi denumirea acestui act, Vohodul mic constă dintr-o procesiune solemnă cu Evanghelia, care, pornind din altar, şi anume din faţa Sfintei Mese şi urmând pe laturile ei de miazăzi, răsărit şi miazănoapte, pentru a ieşi pe uşa laterală din această ultimă parte şi a ajunge în mijlocul naosului, se întoarce de aici iarăşi în altar prin sfintele uşi. Anume, în timpul cântării antifonului al III-lea sau «Slavei...» de la «Fericiri», liturghisitorii se pregătesc în vederea «Intrării celei mici». Deschid adică sfintele uşi, iar când la strană se intonează «Şi acum...», ori troparul sărbătorii, preotul şi diaconul fac trei închinăciuni în fața Sfintei Mese. Preotul ia apoi și dă diaconului Sfânta Evanghelie și, ocolind amândoi Sfânta Masă, diaconul mergând înainte, ies prin ușa de miazănoapte și se opresc în mijlocul naosului, cu fața spre sfintele uși. Plecându-și capetele, diaconul zice în taină: «Domnului să ne rugăm», pentru ca preotul să rostească îndată tot în taină «Rugăciunea intrării»: «Stăpâne Doamne, Dumnezeul nostru, Cel ce ai așezat în ceruri cetele și oștile îngerilor și ale arhanghelilor spre slujba slavei Tale, fă ca împreună cu intrarea noastră să fie și intrarea sfinților îngeri...». După încheierea rugăciunii, stând drepți, diaconul arată cu orarul spre răsărit zicând în șoaptă: «Binecuvintează, părinte, sfânta intrare», iar preotul răspunde tot așa: «Binecuvântată este intrarea sfinților Tăi, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin». Diaconul prezintă apoi preotului Evanghelia spre sărutare, iar dacă în biserică este arhiereu sau, la mânăstire, egumenul acesteia, atunci duce Sfânta Evanghelie celui mai mare să o sărute, iar la sfârșitul cântării troparului diaconul înaintează în fața ușilor împărătești și înălțând-o puțin zice cu glas tare: «Înțelepciune, drepți!». Preotul înclinându-se spre strane, intră în urma lui în altar prin sfintele uși[459], în timp ce se cântă «Veniți să ne închinăm și să cădem (Ps. 94, 6) la Hristos; mântuiește-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu...». Partea finală a textului acestui imn variază după zile și sărbători.

---

[456] *Ibidem*, cap. XVIII, col. 408 B.

[457] Ca, de exemplu, în *Liturghierul de Ierusalim*, 1908, în ediţiile de Atena, 1912, 1924 etc., ediţia Bucureşti, 1956.

[458] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre Sfânta Biserică*, trad. rom., Bucureşti, 1856, p. 258, col. 2.

Din împrejurările care au dus la instituirea acestei procesiuni cu Sfânta Evanghelie, precum și din descrierea ritualului îndeplinit de liturghisitori în mijlocul bisericii, rezultă că, în principiu, Vohodul cel mic al Liturghiei a fost conceput și considerat ca «intrare» (εἴσοδος), termen tehnic de altfel, sub care se și află desemnat în *Liturghier* și în liturgică. În vorbirea bisericească uzuală din Biserica Ortodoxă însă această acțiune este desemnată cu denumirea de «Ieșirea cu Evanghelia». S-ar putea spune că fiecare din aceste două expresii este determinată de momentul în care este luată în considerare ceremonia, sau de poziția din care este privită; în prima ei parte, când procesiunea pornește din altar, ajungând până în mijlocul naosului, se înfățișează într-adevăr ca ieșire, pe când sub aspectul celui de al doilea moment, când oficianții se înapoiază în altar, ea apare ca intrare. În realitate, generalizarea termenului de «ieșire» în limba noastră bisericească uzuală își găsește explicația în confuzia ce s-a făcut între pronunția și însemnarea termenilor «vohod» (intrare) și «vâhod» (ieșire) din vremea când se găsea în uzul Bisericii noastre *Liturghierul* slavon.

Precum am menționat, această ceremonie nu este primitivă în Liturghie, ci s-a dezvoltat în cursul timpului, prin îmbinarea a două acțiuni diferite care, prin caracterul lor, intrau în cadrul unei teme cu aceeași semnificație simbolică. La origine, Intrarea cea mică și-ar avea adică punctul de plecare într-un act cu valoare practică, instituit în legătură cu lectura pericopei evanghelice. În vechime, când se apropia anume acest moment, diaconul mergea în schevofilachion (camera din dreapta altarului, unde se păstrau sfintele odoare) și luând Evanghelia o aducea în mijlocul bisericii, în vederea lecturii pericopei respective; din această aducere s-ar fi dezvoltat adică, mai târziu, ritualul vohodului cu Evanghelia[460]. Această ipoteză s-ar putea referi deci mai mult la primul timp al acțiunii vohodului. La organizarea acestei solemnități în ambii timpi — al ieșirii cu Evanghelia din altar și al ducerii ei din nou acolo — nu s-a putut ajunge, desigur, decât în scopul precis al sensibilizării unei anumite semnificații simbolice, a cărei temă figura deja la baza ceremoniei intrării episcopului în slujbă. Liturghia începea în vechime odată cu venirea episcopului în biserică și intrarea lui în altar. Cum acesta reprezenta întotdeauna în persoana sa pe Însuși Mântuitorul, venirea episcopului în biserică și intrarea sa în oficiu puteau simboliza începerea activității Fiului lui Dumnezeu în lume. În curând însă numărul bisericilor s-a înmulțit, așa că nu mai era cu putință participarea liturgică a reprezentantului prin excelență al Mântuitorului, adică a episcopului, care acum trebuia să oficieze în catedrala de la reședință; în aceste condiții noi ale vieții bisericești, nevoia sau faptul reprezentării Mântuitorului s-a găsit nimerit să fie rezolvat prin simpla purtare solemnă a Evangheliei[461], cu atât mai mult cu cât poate că atunci, ca și astăzi, episcopul era întâmpinat de cler cu Evanghelia, la venirea sa în biserică, așa că ceea ce se făcea până aci în prezența episcopului a putut să continue și în lipsa lui.

În sprijinul ipotezei despre o conversiune a intrării episcopului, în ceremonia intrării cu Evanghelia, stau o serie de motive serioase. Astfel, se poate observa în primul rând că Vohodul mic se găsește încadrat exact în același moment liturgic ca și vechea intrare în slujbă a episcopului. În al doilea rând, titlul de ἴεσοδος (intrare) este propriu acțiunii unor persoane, iar nu obiectului purtat[462]. Mărturia cea mai elocventă o oferă însă îndeosebi textul din rugăciunea intrării, în care se cere ca Dumnezeu să facă să se petreacă odată cu intrarea liturghisitorilor și intrarea sfinților îngeri. Această idee de intrare a liturghisitorului este și mai expres formulată în următorul text, care figura odinioară în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur ca rugăciune a intrării, dar de timpuriu ieșită din uz: «Binefăcătorule și Ziditorule a toată făptura, primește pe cei ce se apropie de biserica (Ta) și împlinește ceea ce spre al fiecăruia folos este...» [463].

---

[459] Când oficiul Liturghiei se săvârșește de sobor de preoți fără diaconi. Evanghelia este purtată în procesiunea vohodului de către protos, care merge înaintea celorlalți, aceștia venind după el, în ordinea descrescândă a întâietății, iar când ajung în mijlocul bisericii, ei se așază de-a dreapta și de-a stânga celui dintâi, așa precum au stat la Sfânta Masă, în altar. Binecuvintează intrarea și sărută Sfânta Evanghelie numai protosul și tot el zice: «Înțelepciune, drepți!», stând în mijlocul bisericii împreună cu ceilalți, iar când cântarea a ajuns la «Mântuiește-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu...», pornește spre altar mai întâi protosul, iar după dânsul ceilalți, în ordinea în care au ieșit. Cf. studiul nostru *Contribuții la lămurirea unei controverse de tipic privitoare la vohodurile Liturghiei*, în «Studii teologice», III (1951), nr. 3—4, p. 121—134. Vezi și Pr. Prof. Ene Braniște, *Rânduiala slujbei în sobor de preoți fără diaconi*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVIII (1960), nr. 3—4, p. 218—257.

[460] Prot. Grigore Mansvetov, *Scurtă explicare a Liturghiei culeasă după diferiți scriitori* (în limba rusă), St. Petersburg, 1825, p. 44; T. Tarnavschi, *Despre cele mai însemnate Liturghii ale Bisericii Orientale...*, în «Candela», 1892, p. 663; Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *Liturgica...*, p. 486; P. Lebedev, *Liturgica*, trad. rom., București, 1899, p. 254.

[461] Dom Placide de Meester, *op. cit.*, p. 79—80; J. Hanssens, *op. cit.*, t. III, p. 105.

[462] J. Hanssens, *op. cit.*, p. 104.

Evanghelia reprezintă deci în această procesiune suportul de susținere a semnificației simbolice, legată de intrarea episcopului în oficiu. Mântuitorul este reprezentat acum prin această sfântă carte, ca una în care se cuprind învățătura și faptele Sale, adică viața și activitatea Sa de la naștere până la înălțare, pe filele ei aflându-se înscris de nenumărate ori numele Fiului lui Dumnezeu, fața copertei de deasupra acestei sfinte cărți fiind împodobită de obicei cu icoana învierii Lui. Făcându-ne astfel prezent pe Mântuitorul [464], intrarea cea mică ne amintește începutul activității Sale publice, adică ieșirea Sa la predică și manifestarea lucrării Sale profetice. Lumânările aprinse ce se poartă în fruntea acestei procesiuni cu Evanghelia simbolizează lumina învățăturii cuprinse în această sfântă carte și totodată pe Sfântul Ioan Botezătorul, Înaintemergătorul Domnului, precum și pe alți profeți dinaintea Mântuitorului, care au vestit venirea Lui în lume, și pe Sfinții Apostoli, pe care El îi trimitea înaintea Lui, ca să propovăduiască prin sate, de obicei doi câte doi (Marcu 6, 7; Luca 9, 2 și Matei 10, 5) [465]. Ea este înălțată în văzul credincioșilor, o dată cu rostirea interjecției liturgice: «Înțelepciune, drepți!», tocmai pentru a-i determina să cugete și să-și concentreze mintea la această parte din istoria misterului mântuirii. Cu atât mai mult sunt datori la aceasta liturghisitorii, cu cât ei, purtând în mâini sau însoțind la vohodul cel mic Sfânta Evanghelie, simbolul sensibil al prezenței morale a Mântuitorului, se găsesc în contact cu Cuvântul întrupat. Deși acest contact nu este substanțial ca cel sacramental, și deci nu atât de viu, atât de real și de adevărat ca cel de după sfințirea darurilor euharistice, totuși el constituie o stare de apropiere și de intimitate spirituală cu Mântuitorul.

Originea Vohodului mic stă, prin urmare, în strânsă legătură cu o anumită temă simbolică, de care luăm cunoștință documentar, pentru prima dată, abia din *Comentariul* Sfântului Gherman I al Constantinopolului [466]. În manuscrisele liturgice din veacurile al XII-lea—al XIII-lea [467], rânduiala Intrării celei mici se vede înfățișată ca și astăzi.

Instituirea ceremoniei Intrării cu Evanghelia, pentru a reprezenta în forme intuitive intrarea în lume și începutul activității publice a lui

---

463. Vezi *Codicele Barberini, 336,* la Brightman, *op. cit.,* vol. I, p. 312.

464. Nicolae Cabasila, *op. cit.,* col. 412 C (trad. rom. de Diac. Ene Braniște).

465. Gr. Mansvetov, *op. cit.,* p. 45; Dr. V. Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.,* p. 486.

466. Nicolae Cabasila, *op. cit.,* col. 412; Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.,* P. G., XCVIII, col. 405 C; S. Pétridès, *Traités liturgiques de Saint Maxime et de Saint Germain,* traduits par Anastase le Bibliothécaire, nr. 33, p. 29; Nilo Borgia, *op. cit.,* nr. 24, p. 21.

467. Diversele manuscrise din aceste secole citate în paginile precedente.

Iisus, este un exemplu clasic de dezvoltare a riturilor în virtutea ritmului lor intrinsec, prin dilatarea sau lărgirea formelor deja existente. Astfel, Intrarea cea mică apare, pe de o parte, ca punctul culminant, pe care în chip natural, logic și necesar trebuie să-l atingă simbolismul părții finale din rânduiala începutului Liturghiei, iar pe de alta, ca punct de reazem al semnificației simbolice a momentelor următoare vohodului mic. Căci sosirea Fiului lui Dumnezeu în lume a fost deja închipuită prin stihurile antifonului al III-lea din zilele obișnuite sau, mai exact spus, este semnalată ca ivită la orizont, fiind chemați în consecință să-I ieșim întru întâmpinare cu cântări. În schimb, imnul «Veniți să ne închinăm și să cădem la Hristos...» se întemeiază pe ideea prezenței și deplinei Sale activități mesianice, fiind deci natural să ne prosternăm înaintea Lui și să-L rugăm să ne mântuiască.

În ansamblul ritualului din această parte de la începutul Liturghiei catehumenilor, *închiderea și deschiderea sfintelor uși* capătă o semnificație corespunzătoare și întregitoare a temei de la baza simbolismului liturgic, care, precum am spus, culminează în vohodul mic. Închise, precum ele se află până la Doxologia cea mare, sfintele uși închipuie în principiu porțile închise și păzite ale raiului, după pierderea de către om a stării paradiziace, din cauza păcatului originar. Înainte de Liturghie chiar, odată cu începutul cântării Doxologiei mari, în care se repetă imnul intonat de corurile îngerești la nașterea Mântuitorului, sfintele uși se deschid pentru a însemna sosirea vremii ca porțile raiului și împărăția cerurilor să fie din nou deschise oamenilor de către Fiul lui Dumnezeu, așa precum El însuși a mărturisit: «De acum veți vedea cerul deschis și pe îngerii lui Dumnezeu suindu-se și coborându-se peste Fiul Omului» (Ioan 1, 51). Viața și lucrarea Lui în lume în acest scop, sunt reprezentate uneori simbolic, iar alteori actualizate tainic, în tot cursul Liturghiei, începând de la nașterea Sa. În atmosfera acestui episod chiar este deschis oficiul Liturghiei, întrucât formula de binecuvântare nu este rostită decât după ce slujitorii au recitat mai întâi de două ori în taină imnul de slavă și de laudă prin care a fost preamărit de îngeri în noaptea nașterii Lui în Betleem: «Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, între oameni bunăvoire» (Luca 2, 14). Este rostit de două ori pentru a însemna că văzduhul s-a umplut de armoniile acestui imn repetat de multe ori prin graiul îngerilor.

Totuși, sfintele uși se închid îndată după ce s-a dat binecuvântarea pentru începerea oficiului Liturghiei, rămânând deschisă numai perdeaua (zăveaza) lor. Vrea să se însemneze astfel că numai proorocii și patriarhii Vechiului Testament, Sfânta Fecioară și Iosif, păstorii și magii, simbolizați prin perdea, L-au recunoscut pe Fiul lui Dumnezeu la nașterea Sa, în timp ce restul pământenilor, reprezentați prin ușile împărătești, n-au recunoscut în noul născut pe Iisus Fiul lui Dumnezeu [468]. La al treilea antifon însă se deschid, în vederea facerii Vohodului cu Evanghelia. Actul în sine al acestei deschideri închipuie deschiderea

---

468. Prot. Grigore Mansvetov, *op. cit.,* p. 29.

intrării pentru noi în împărăția cerurilor, prin venirea și activitatea mesianică a Fiului lui Dumnezeu pe pământ. Altarul reprezentând cerul și cele mai presus de ceruri, în raport cu restul bisericii, care este o imagine a lumii și a celor de pe pământ, intrarea, adică înapoierea cu Evanghelia în altar la Vohodul mic simbolizează înălțarea Domnului la cer, unde El este o jertfă veșnică pentru noi înaintea lui Dumnezeu Tatăl, înălțând și sfințind astfel și firea noastră omenească[469], așa precum, de altfel, se mărturisește în rugăciunea euharistică din anafora liturgică : «...căzând noi, iarăși ne-ai ridicat... toate făcându-le până ce ne-ai suit la cer și ne-ai dăruit împărăția Ta ce va să fie». Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, subliniază că : «fiecare vohod înseamnă aceasta»[470].

Se înțelege că, o dată realizată în forme rituale prezența morală a «Soarelui dreptății», umbra a încetat, tipurile sau preînchipuirile din Vechiul Testament au ajuns la termen și, în consecință, după înălțarea Evangheliei, ele cedează complet locul lor imnelor Noului Testament. Acest principiu se vede aplicat chiar în partea finală a ceremoniei Intrării cu Evanghelia, rezervată cântării troparelor și condacelor, spre slava Mântuitorului ori a Sfintei Născătoare de Dumnezeu și a sfinților Săi[471]. Cântarea acestor imne are, între altele, și scopul de a aminti că sfinților le-au fost deschise ușile raiului prin Învierea lui Hristos[472].

b. **Imnul Trisaghion (Sfinte Dumnezeule).** Tema simbolică despre coborârea lui Dumnezeu în lume prin Fiul Său este subliniată și completată mai departe, printr-o formă imnografică solemnă, reprezentată prin trisaghion : *«Sfinte Dumnezeule, Sfinte Tare, Sfinte fără de moarte, miluiește-ne pre noi»*. Nici un alt mijloc nu era mai propriu pentru a mărturisi credința «că veșnica prezență a lui Dumnezeu cuprinde în sine veșnica prezență a Sfintei Treimi și că nu a fost nici o vreme în care Cuvântul să nu fi fost în Dumnezeu și în care să fi lipsit Cuvântului Duhul Sfânt»[473].

Imnul Trisaghion este deci un imn trinitar, adresat adică Sfintei Treimi[474]. Biserica Ortodoxă, găsindu-se de acord cu toți tâlcuitorii

Sfintei Liturghii, interpretează expresia «Sfinte Dumnezeule», ca adresată lui Dumnezeu-Tatăl, existența absolută, Cel ce a grăit lui Moise : «Eu sunt Cel ce sunt» ; «Sfinte tare» — lui Dumnezeu-Fiul, «Cel viu și lucrător» (Evr. 4, 12), Care, prin crucea Sa, a încătușat pe diavolul și ne-a dat puterea și tăria să călcăm peste el ; «Sfinte fără de moarte» — lui Dumnezeu-Duhul Sfânt, Cel făcător de viață ; iar formula de încheiere «miluiește-ne pe noi» se adresează unimii treimice. Denumirea de trisaghion provine de la repetarea de trei ori a cuvântului «Sfinte», care se cuvine deopotrivă fiecăreia din cele trei ipostase ale unicei Dumnezeiri[475].

Spre deosebire de imnul serafimic din textul profetului Isaia, întrebuințat numai în cursul marii rugăciuni euharistice, noi desemnăm imnul «Sfinte Dumnezeule...» și sub denumirea de Trisaghionul cel mic sau Trisaghionul liturgic, dată fiind deasa sa întrebuințare în toate serviciile religioase. Textul său s-ar putea pune într-o oarecare analogie cu unele locuri din Vechiul Testament, ca, de exemplu : «Însetat-a sufletul meu de Dumnezeu cel tare, cel viu» (Ps. 41, 2), întreita întrebuințare a cuvântului «Sfinte» putând fi luată ca o sugestie a capitolului 6, 3 din proorocia lui Isaia, unde serafimii sunt înfățișați stând în jurul lui Dumnezeu și strigând : «Sfânt, Sfânt, Sfânt...», iar restul provenind din psalmii lui David[476]. Factura imnului este însă pur creștină. Acest raport între ideile imnului și forma compoziției lui ar putea fi considerat ca un criteriu pentru fixarea timpului compunerii Trisaghionului liturgic la începutul epocii de tranziție de la imnul biblic la imnul de factură greacă (veacul al IV-lea — al V-lea). Vechimea Trisaghionului o demonstrează de altfel și faptul că el se găsește în întrebuințare liturgică în toate Bisericile Orientului, atât Ortodoxe cât și neortodoxe.

Dacă asupra originii exacte a acestui imn nu se poate face o afirmație sigură, în schimb se poate spune că istoria intrării sale în Liturghie este lămurită. El a fost introdus sau, mai exact, a fost generalizat în serviciul liturgic în veacul al V-lea, în urma dispozițiilor date de împăratul Teodosie al II-lea (450) și de împărăteasa Pulcheria (453)[477]. Locul de astăzi îi este originar, așa precum se poate înțelege din faptul că, în *Comentariul liturgic* al Sfântului Gherman I al Constantinopolului, imnul Trisaghion este explicat la locul de ordine pe care îl ocupă și astăzi în Liturghie[478]. *Codicele Barberini 336* nu-i dă textul, dar inserând «Rugăciunea Trisaghionului» (εὐχὴ τοῦ τρισαγίου) îndată după sfântul locaş, laudă pe Dumnezeu cu glasuri neîncetate, unindu-se astfel cu cetele îngereşti[489], reprezentate de preoţi în altar care, precum am văzut, este imaginea cerului. La «Slavă...», «Şi acum...» «Sfinte fără de moarte...», diaconul arătând cu orarul spre proscomidiar zice : «Porunceşte, părinte». Aceasta este o formulă politicoasă, prin care preotul este invitat sau i se aminteşte de către diacon să îndeplinească cele rânduite sau stabilite pentru acest moment al slujbei. Îndreptându-se şi apropiindu-se în acest scop, puţin, de proscomidiar şi înclinându-se, preotul rosteşte încet : «Binecuvântat (lăudat, slăvit) este Cel ce vine întru numele Domnului» (Ps. 117, 25). Alături de simbolurile pătimirilor şi morţii Mântuitorului, Biserica uneşte în lucrările Proscomidiei şi pe cele ale naşterii Sale[490]. La acest ultim episod al întrupării şi venirii Domnului în lume s-a referit deci stihul de laudă rostit acum de preot. Diaconul intervine apoi cu o nouă invitaţie : «Binecuvintează, părinte, scaunul cel de sus». Acesta este jeţul aşezat pentru arhiereu în centrul absidei de răsărit a altarului şi se numeşte «scaunul cel de sus», între altele şi pentru că el se află înălţat cu una sau două trepte faţă de scaunele din dreapta şi din stânga lui, destinate preoţilor slujitori, acest ansamblu de locuri de şedere pentru liturghisitori alcătuind ceea ce se cheamă «sintron» (τὸ σύνθρονον). În veacurile de la începutul istoriei Bisericii, scaunul cel de sus răspundea unui scop practic în primul rând, deoarece episcopul stând în acest loc ca un cârmaci al navei bisericeşti[491] cu faţa către asistenţa din sânul sfântului locaş, supraveghea şi asigura astfel ţinuta ei pioasă în timpul serviciului divin[492]. Suindu-se în acest moment pe scaunul cel de sus şi stând pe el, şi ca un corolar al simbolismului intrării celei mici, arhiereul reprezintă «şederea lui Hristos cea de-a dreapta Părintelui», iar preoţii împreună-slujitori, stând pe celelalte scaune din dreapta şi din stânga, închipuie pe Sfinţii Apostoli stând pe cele 12 scaune pentru judecarea celor 12 seminţii ale lui Israel (Matei 19, 28 şi Luca 22, 30). În lipsa episcopului, acest scaun, deşi rămâne liber, aminteşte totuşi preotului pe Iisus Hristos care, după înălţarea Sa la cer, stă ca împărat şi mijlocitor pe scaunul slavei Sale veşnice de-a dreapta Tatălui[493]. Această semnificaţie vine la expresie în chip evident în însuşi textul formulei cu care preotul binecuvintează scaunul cel de sus, către care s-a îndreptat după invitaţia de mai sus făcută de diacon, venind prin faţa sfintei mese şi pe latura de miazăzi şi zicând : «Binecuvântat (lăudat, slăvit) eşti pe scaunul slavei împărăţiei Tale, Cel ce şezi pe heruvimi, totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor».

---

[469] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfânta Liturghie*, cap. 98 ; *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 333 ; *Despre târnosirea sfintei biserici*, cap. 131 ; *Explicare despre sfânta biserică*, trad. rom. p. 253, col. 1, și p. 259, col. 1.

[470] Idem, *Despre sfintele rugăciuni*, p. 218, col. 2.

[471] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XX, col. 412 C.

[472] Prot. Grigore Mansvetov, *op. cit.*, p. 47.

[473] *Dumnezeiasca Liturghie meditată* (de Gogol), trad. rom. de Pr. Marin Dumitrescu, Râmnicu-Vâlcii, 1937, p. 48.

[474] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, cartea III, cap. 10, trad. rom. de Pr. D. Fecioru, «Izvoarele Ortodoxiei», I, p. 169—172 și în P. G., XCV, col. 33 B *(Epistola despre imnul trisaghion)* ; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfânta biserică*, p. 259, col. 2. Biserica Romano-Catolică, în care trisaghionul găsește întrebuințare în Vinerea Patimilor, îl interpretează ca imn adresat Mântuitorului exclusiv, în contrazicere cu învățătura Bisericii din vremea ecumenicității. Vezi mai pe larg lucrarea noastră *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, București, 1937, p. 168—169.

[475] Cf. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 408 D—409 A.

[476] *Ibidem*, col. 409 B ; Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XX, col. 412 D. ; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 316 ; Vezi și *Pidalionul*, ed. Neamț, 1844, fila 197, n. 1.

[477] Teofan, *Cronica*, P. G., CVIII, col. 244 B—248 A. Anastasie Bibliotecarul, *Istoria bisericească*, P. G., CVIII, col. 1226 A.

[478] P. G., XCVIII, col. 408 B ș.u. ; Cf. și ed. S. Pétridès, *op. cit.*, nr. 34, și ed. N. Borgia, *op. cit.*, nr. 25, p. 52.

Acest scurt ceremonial se referă la realităţi care îşi aveau actualitatea lor în veacurile dintâi ale Bisericii, dar astăzi ele constituie o mărturie că introducerea imnului Trisaghion nu s-a făcut fără legătură cu citirile sfinte de la începutul Liturghiei. Înainte de a începe aceste lecturi, era anume obiceiul ca episcopul să meargă să se aşeze pe scaunul cel de sus (ἡ ἄνω καθέδρα), ridicat în mijlocul absidei altarului, spre a putea supraveghea adunarea în timpul citirii pericopelor din Vechiul Testament şi din Apostol[494]. Cu această ocazie el recita «Rugăciunea scaunului celui de sus» (Εὐχὴ τῆς ἄνω καθέδρας). Caracterul de circumstanţă al acestei rugăciuni reiese clar din textul ei mai vechi, pe care-l dă *Codicele Barberini 336 :* «Stăpâne, Doamne Dumnezeul Puterilor, mântuieşte poporul Tău şi-l linişteşte (fă-l să fie liniştit sau potolit = καὶ εἰρήνευσον αὐτόν), cu puterea Sfântului Tău Duh prin semnul cinstitei cruci a Unuia-Născut Fiului Tău, cu Care binecuvântat eşti în vecii vecilor»[495]. Cărei necesităţi îi răspundea această rugăciune este uşor de înţeles din următoarea exclamaţie a Sfântului Ambrozie al Mediolanului : «Câtă osteneală se dă în biserică pentru ca să se facă linişte, atunci când au loc lecturile !»[496].

Obiceiul de a recita o astfel de rugăciune nu a încetat nici după ce Liturghia se oficia de regulă fără episcop. Scaunul cel de sus fiind însă gol, rugăciunea rostită de aci înainte de preot a luat caracterul de doxologhisirea lui Dumnezeu-Fiul, Cel ce tronează direct de pe înălţimea «scaunului slavei împărăţiei Sale», adică fără a mai fi reprezentat în chip văzut de episcop. Chiar în absenţa acestuia din urmă, prerogativa scaunului cel de sus nu este însă uzurpată, deoarece locul indicat de *Liturghier* preotului, în timpul citirii Apostolului, este spre colţul de miazăzi al sfintei mese (δεύτερος θρόνος) sau jeţul de lângă tronul episcopului, cu o treaptă mai jos[497].

Liturghisitorii şi-au pregătit astfel poziţiile în care trebuie să se găsească la începerea lecturilor biblice, care, în simbolismul Liturghiei, reprezintă a doua perioadă din iconomia mântuirii prin Hristos, în comparaţie cu cea simbolizată prin cele ce s-au săvârşit şi s-au rostit mai înainte la Proscomidie, precum şi cu cântările (antifoanele) de la începutul Liturghiei[498]. Imnul Trisaghion poate însemna deci o manifestare de slăvire a prezenţei şi activităţii profetice a Domnului Hristos.

---

[489] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfânta biserică,* p. 259.

[490] Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.,* P. G., XCVIII, col. 400 C—D ; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie,* cap. 85 ; Nicolae Cabasila, *op. cit.,* cap. XI, col. 389 C ; *Scrisoarea sinodală a patriarhului ecumenic Paisie I către Nicon al Moscovei (1655),* la K. Delikanis, *op. cit.,* p. 42.

[491] *Constituţiile Apostolice,* cartea II (Despre episcopi, preoţi şi diaconi), cap. 57. (Ordinea de observat la serviciul divin).

[492] *Ibidem.*

[493] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie,* cap. 85 şi Prot. Grigore Mansvetov, *op. cit.,* p. 145.

[494] Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.,* p. 666, n. 4 ; Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.,* p. 490, şi J. Hanssens, *op. cit.,* t. III, p. 229.

[495] F. E. Brightman, *op. cit.,* p. 314.

[496] *«Quantum laboratur in ecclesia ut fiat silentium cum lectiones leguntur».* Sf. Ambrozie, *In Psalmum I,* Praef. 9.

[497] «Εἴπερ ἔχει τόπον» — zice Filotei — εἰ δὲ ἔμπροσθεν. *Cod. 6277—770, Mânăstirea Pantelimon.* Pan. N. Trembela, *op. cit.,* p. 8.

[498] Nicolae Cabasila, *op. cit.,* cap. I, col. 372 B.

c. **Lecturile biblice.** După ce corul a terminat cântarea Imnului Trisaghion, diaconul face atentă adunarea creștinilor, strigând : «Să luăm aminte !», preotul completând : «Pace tuturor», la care i se răspunde de către cântăreț : «Și duhului tău». Prin aceste ultime două formule se schimba în Biserica primelor patru-cinci veacuri salutul între episcop și între credincioși, îndată după intrarea în Liturghie și imediat înainte de a începe lecturile din Sfânta Scriptură [499]. Acestea reprezintă de fapt partea principală și cea mai veche a Liturghiei catehumenilor.

Canonul 59 al Sinodului de la Laodiceea recomandă în acest scop cărțile Vechiului și Noului Testament. Un astfel de uz se găsea inaugurat încă din vremea Sfinților Apostoli, precum mărturisesc diferite locuri din Faptele și Epistolele lor. Informația dată de Sfântul Iustin Martirul și Filozoful că în veacul său se citeau τὰ ʼαπομνημονεύματα τῶν ʼαποστόλων (Memoriile Apostolilor, adică Evangheliile, Faptele și Epistolele lor), ori numai (ἤ) τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν (Scrierile profeților) [500], rămâne o mențiune singulară.

a) *Lecturile biblice în vechiul lor stadiu.* — În ceea ce privește cărțile anume din care se alegeau pericopele de citit, ordinea, numărul și întinderea acestora, nu a domnit la început o regulă uniformă și absolută sau, dacă era una, aceasta se reducea la voia și hotărârea episcopului [501]. Așa se explică de ce Sfântul Ioan Gură de Aur obișnuia adesea să anunțe cu câteva zile mai înainte subiectul omiliei următoare, pentru ca auditorii să aibă timp a căuta și citi textul pericopei respective. Ei erau îndemnați la aceasta spre a putea urmări și înțelege mai bine cuvântările marelui predicator [502].

Afară de marile sărbători ca, de exemplu : Nașterea, Arătarea, Învierea și Înălțarea Domnului, Pogorârea Sfântului Duh etc., pentru care fuseseră consacrate fragmentele din Noul Testament, unde se relatau evenimentele respective, în restul anului se urma la început, în general, principiul *citirii continue*. Principalele cărți ale Bibliei erau adică citite, reluându-se lectura din locul în care fusese lăsată la Liturghia precedentă.

Ca ordine de urmat, *Constituțiile Apostolice* indică pentru lecturile din Vechiul Testament întâi Legea (scrierile Pentateuhului) și profeții [503] — după obiceiul observat, de altfel, la serviciul sabatic din sinagogă [504]. Urmau apoi din Noul Testament, Faptele sau Epistolele Sfinților Apostoli, iar pe urmă Evanghelia [505]. În curând însă lectura din Vechiul Testament s-a redus la o singură pericopă. O astfel de rânduială se găsește confirmată în scrierile Sfântului Vasile cel Mare, dar mai clar în omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur [506]. În veacul al VII-lea Sfântul Maxim Mărturisitorul se mai referă încă la ascultarea dumnezeieștilor profeții (ἡ ʼακρόασις τῶν θείων λογίων) [507], dar mai apoi Sfântul Gherman I al Constantinopolului menționează numai citirea din *Apostol* și din *Evanghelie* [508]. Originea practicii de astăzi de a nu se mai pune lecturi din Vechiul Testament luase, prin urmare, ființă în scurtul interval dintre ultimii doi autori. Ele se mențin numai în Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, fie singure, fie precedând pericopele din *Apostol* și *Evanghelie* la sărbătorile la care sunt prevăzute acestea din urmă, ori la sărbătoarea hramului bisericii. De fapt, lecturile din *Apostol* și din *Evanghelie* la Liturghia Darurilor mai înainte sfințite sunt încadrate în serviciul Vecerniei, care se află unit cu această Liturghie.

O sistematizare a lecturilor liturgice a intrat totuși de timpuriu în preocupările Sfinților Părinți, ajungându-se chiar la realizarea unor norme. Astfel, regula de astăzi de a se citi Faptele Apostolilor de la Paști până la sărbătoarea Cincizecimii se găsea în uz încă dinainte de Sfântul Ioan Gură de Aur, care consacră aproape o întreagă omilie spre a demonstra motivele luate în considerare de Sfinții Părinți pentru o astfel de rânduială [509]. O contribuție deosebită la sistematizarea lecturilor din Faptele Apostolilor și din Epistolele catolice pentru uzul liturgic este atribuită în general diaconului Eutaliu (veacul al V-lea) din Alexandria. La cererea preotului Atanasie, Eutaliu a împărțit aceste scrieri în 57 de lecturi pentru serviciul liturgic, luând ca bază uzul transmis de practica tradițională [510].

---

[499] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia III*, la *Epistola către Coloseni*, 4 P. G., LXII, col. 322—323 ; Sf. Grigore de Nazianz, *Cuvântarea XXII*, 1, P. G., XXXV, col. 1131 A ; Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, cap. XII, P. G., XCI, col. 689 D.

[500] Sf. Iustin Martirul și Filozoful, *Apologia întâi*, cap. LVII, 3.

[501] Sf. Iustin Martirul și Filozoful spune că se citea «atât cât îngăduia timpul» *(Apologia întâi*, LVII, 3). Fer. Augustin, în vederea predicii pe care voia să o țină, dăduse dispoziție diaconului asupra psalmului ce trebuia citit în acest scop. Lectorul citi însă din greșeală alt psalm, așa că episcopul a fost obligat să-și schimbe subiectul *(Enarratio in Psalmum CXXXVII*, P. L., XXXVII, col. 1784).

[502] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia III despre Lazăr*, I, P. G., XLVIII, col. 991.

[503] La care trebuie să se înțeleagă și cărțile lui Isus Navi, ale Judecătorilor și ale Regilor, cărțile Cronici și cărțile Iov și ale lui Solomon. *Constitutiones Apostolicae*, cart. II, cap. 57.

[504] Cf. J. Hanssens, *op. cit.*, t. III, p. 159 și t. II, p. 421—423.

[505] *Constituțiile Apostolice*, cart. VIII, cap. 5.

[506] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XXIX la Fapte*, 3 : «Și suindu-se lectorul, spune mai întâi a cui este cartea, al cărui profet sau apostol sau evanghelist...», P. G., LX, col. 217. *Omilia III la Epistola II către Tesaloniceni*, 4 : «Dacă zici că aceleași le auzi în fiecare zi, spune-mi din care profet este locul ce s-a citit, și din care apostol sau din care epistolă» (P. G., LXII, col. 485). Cf. încă : *Omilia VII către creștinii antiohieni*, 1, P. G., XLIX, col. 92—93 ; *Despre botezul lui Hristos*, 2, P. G., XLIX, col. 365 ; *La Psalmul CXVII*, 1, P. G., LV, col. 528 etc.

[507] Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, col. 704 B.

[508] Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 412 A B ș. u. În versiunea lui Anastasie Bibliotecarul nu se face însă mențiune de «apostol», ci numai de prochimen. Cf. S. Pétridès, *op. cit.*, nr. 39, p. 30 și N. Borgia, *op. cit.*, nr. 28, p. 25.

[509] Sf. Ioan Gură de Aur, *Pentru ce Faptele în Cincizecime ?*, P. G., LI, col. 103—104.

[510] *Euthalii diaconi Actuum apostolorum, s. Pauli Catholicarumque epistolarum editio*, P. G., LXXXV, col. 628—789. Cf. și E. Mangenot, *Chapitres de la Bible*, articol în «Dictionnaire de la Bible», publicat de Vigouroux, t. II, part. I, p. 560—561.

Amănuntele exacte privitoare la actuala împărțire a textului Sfintei Scripturi în lecturi liturgice nu pot fi precizate mai de aproape. Pentru «parașele» (lecturile din Pentateuh sau Lege), «haftarele» (cele din profeți) și «pericopele» (cele din Noul Testament), destinate serviciului liturgic, servea la început Biblia însăși, adică exemplare cu text continuu. Pe marginea acestora se făceau însă însemnări, prin care se indicau începutul și sfârșitul pericopelor corespunzătoare duminicilor și diferitelor sărbători. La începutul unor astfel de codice se punea adesea un tablou (συναξάριον = *capitulare*, iar în unele ediții grecești mai noi εὐαγγελιστάριον) de citirile rânduite pentru duminici și sărbători.

S-a găsit însă de timpuriu că este mai practic să se extragă în volume aparte bucățile biblice destinate serviciului divin. Așa au rezultat cărțile denumite în general, în limbajul științific de astăzi, cu titlul convențional de *Lecționare*. În termeni bisericești însă cartea în care se găsesc sistematizate pericopele liturgice din Faptele și Epistolele Sfinților Apostoli se numește *Apostol* (ὁ ᾿απόστολος sau πραξαπόστολος), iar aceea în care este distribuit textul Evangheliilor se cheamă *Evangheliar*, iar câteodată *Evanghelistar* (Εὐαγγελιστάριον). În aceste cărți de slujbă, citirile biblice sunt rânduite pe zilele săptămânii, începând de la sărbătoarea Învierii Domnului [511]. Pentru sărbători, pericopele sunt alese în raport cu caracterul evenimentului comemorat.

Dintre cele trei exemplare de *Evangheliar* în manuscris ajunse până la noi, unul își ridică vechimea între veacurile al IV-lea și al V-lea, iar alte două, la veacul al VI-lea. Cel mai mare număr de *Evangheliare* provine însă din veacul al VIII-lea încoace. Dintre ele, unele nu cuprind decât citirile pentru sărbătorile mai însemnate [512].

Necesitatea de a adapta citirile din Evanghelii la cursul Liturghiei a dus la unele mici modifcări sau, mai bine-zis, la unele sporiri ale textului prin formulele generale de introducere, obișnuite îndeosebi la începutul pericopei. Astfel, împrejurările de timp și loc, determinate precis în textul Evangheliilor, a trebuit să fie redate în citirile liturgice din *Evangheliar* prin expresiile vagi : «În vremea aceea», «Zis-a Domnul», ori «Zis-a Domnul pilda aceasta» sau «...către iudeii care veniseră la Dânsul». În vechile codice — manuscrise cu text continuu, întrebuințate la Liturghie — aceste formule introductive se scriau pe margine, iar când s-au extras pericopele în *Evangheliare* aparte, au luat loc în țesătura textului și expresiile de mai sus, așa cum se găsesc până astăzi.

Pe de altă parte, ca indicații marginale, aceste formule nu izbutiseră să determine întotdeauna precis punctul la care se încheia ultimul verset al unei pericope și de la care începea alta. Așa s-a întâmplat că, la alcătuirea *Evangheliarelor*, unele pericope încep cu versete care constituie sfârșitul altora, situație care dăinuiește și actualmente [513].

b) *Vechea încadrare a lecturilor în ceremonialul Liturghiei.* — Citirile erau încadrate în psalmi responsorici, recitați de cântăreți secundați de credincioși [514]. Principiul acesta se găsea, de altfel, înscris formal în canonul 17 al Sinodului de la Laodiceea, care prescrie ca psalmii să nu fie intonați fără întrerupere, ci «să se facă citiri după fiecare psalm». Lecturile apar, prin urmare, precedate fiecare de psalmi, așa cum confirmă diferitele locuri din literatura patristică [515]. Vestigiile acestor psalmi în Liturghia de astăzi se rezumă la cele două perechi de stihuri, dintre care una figurează sub titlul de prochimen (προκείμενον), înainte de Apostol, iar cealaltă este anexată cântării «Aliluia», după citirea Apostolului. La această abreviere se ajunsese deja înainte de Sfântul Gherman I al Constantinopolului, care face prima mențiune expresă despre prochimen și despre «Aliluia» de după Apostol [516].

Prochimenul reprezintă psalmul recitat odinioară după pericopa din Vechiul Testament [517], adică înaintea lecturii din Apostol, iar stihurile de după pericopa acestuia din urmă reprezintă un rest rudimentar al unui psalm de laudă, la recitarea căruia credincioșii participau cu refrenul «Aliluia», la început și la sfârșit. Așa se explică situația din manuscrise, în care aceste din urmă stihuri sunt încadrate între cântarea «Aliluia» ; din această pricină, stihurile de după Apostol sunt cunoscute sub titlul de *aleluiarion* (᾿αλληλουϊάριον).

Vechiul obicei menționat și de Sfântul Ioan Gură de Aur [518], ca lectorul să anunțe înainte de citire originea pericopei, așa cum se practică până astăzi («Citire de la Facere, din profeția lui Isaia etc., din Faptele Sfinților Apostoli, din Epistola, ori din Evanghelia după...»), se aplica și psalmilor. În virtutea rutinii, s-a continuat chiar să se anunțe cu titlul de psalm simplele stihuri care îl mai reprezentau. Astfel, Sfântul Gherman I al Constantinopolului se referă la prochimen cu formula : «ψαλμὸς τοῦ Δαβίδ »[519]. Un manuscris din veacurile al XII-le sau al XIII-lea inserează următorul ceremonial în această privință : Preotul : «Pace tuturor». Diaconul : «Înțelepciune !». Psaltul : «Psalmul lui David». Diaconul: «Să luăm aminte». Psaltul : «Prochimenul»[520] ; de asemenea, pentru «aleluiar», după citirea «Apostolului», preotul zice : «Pace ție». Diaconul : «Înțelepciune !». Psaltul : :«Aliluia, Psalmul lui David». Diaconul : «Să luăm aminte». Și se cântă «Aliluia». Psaltul : «Aleluiarion». Credincioșii : «Aliluia»[521]. În *Constituția patriarhului Filotei*, această rânduială apare ceva mai simplificată, dar în același timp mai clară. Caracterul de simplu anunț al prochimenului cu titlul de psalm, fără ca în realitate să se citească un psalm întreg afară de prochimen, reiese destul de precis din formula : «Psalm al lui David», întrebuințată atât pentru stihurile dinaintea Apostolului, cât și pentru cele de după citirea lui[522].

---

[511] Ordinea observată în cartea *Apostol* este următoarea : De la Paști și până la Rusalii se citește din Faptele Apostolilor, urmând în restul anului mai întâi Epistolele Sf. Apostol Pavel și apoi cele 7 Epistole catolice.

Pericopele evanghelice sunt încadrate după următoarele norme :

a) *Ioan*, din ziua Învierii până la Rusalii, excepție făcând marțea Paștilor și sărbătoarea Înălțării, când se citește de la Luca, precum și Duminica Mironosițelor, când se citește de la Marcu.

b) *Matei*, de luni după Rusalii până la Duminica a 17-a după Rusalii, cu excepția primelor cinci zile din fiecare din săptămânile a 12-a, a 13-a, a 14-a și a 15-a după Rusalii, când se citește din Evanghelia după Marcu.

c) *Luca*, de luni după Duminica a 17-a după Rusalii până la lăsatul sec de carne, cu următoarele excepții : primele cinci zile din săptămânile a 16-a, a 17-a și a 18-a și Duminica înaintea Bobotezei, când se folosește Evanghelia după Marcu ; în duminicile lăsatului sec de carne și de brânză, precum și sâmbăta dinaintea acesteia din urmă, se citește din Evanghelia după Matei.

[512] Ca, de exemplu, *Lecționarul grec din ms. nr. 194*, aflat în Biblioteca Universității din Iași, în care sunt extrase pericopele pentru 18 sărbători, iar a XIX-a pericopă este adăugată mai târziu. Cf. Dr. Vasile Gheorghiu, *Lecționarul evanghelic grecesc din Iași (Ms. 194)*, București, 1940.

[513] E. Mangenot, *Lectionnaires*, în «Dictionnaire de la Bible», t. IV, part. I, col. 147—157 și Dr. Vasile Gheorghiu, *op. cit.*

[514] *Constituțiile Apostolice*, II, 57.

[515] Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Botez*, 1, P. G., XXXI, col. 425 AB ; *Homilia habita in Lacizis*, 1, col. 1437 CD ; Pseudo-Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, cap. III, 2, P. G., III, col. 425 B.

[516] Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 412 AB, precum și versiunea lui Anastasie Bibliotecarul (ed. S. Pétrdiès, *op. cit.*, nr. 39 și 41, p. 30 și 31 ; de asemenea, ed. N. Borgia, *op. cit.*, nr. 28 și 29, p. 25).

[517] Cf. și Dr. Anton Baumstark, *Liturgie comparée*, în «Irénikon», t. XI, nr. 1 și 2, 1934, p. 27.

[518] Vezi locurile indicate în nota 506.

Titlul de psalm, nemaicorespunzând unei realități și fiind impropriu pentru un stih sau pentru o singură pereche de stihuri, s-a ajuns să se anunțe numai sub numirea de «prochimen», care precede sau este așezat înainte de lectura Apostolului. Nu s-a putut totuși întrebuința același termen și pentru «Aliluia», deși de fapt el precede lectura Evangheliei. Ca psalm, el cădea încă din vechime în atribuția lectorului sau a cântărețului și, ca atare, stihul și «Aliluia» fiind citite și cântate de acesta, gravitează spre Apostol, pierzând astfel caracterul de text așezat înaintea Evangheliei.

c) *Ceremonialul actual și simbolismul lecturilor biblice*. Lecturile biblice au fost introduse în Liturghie în scopul de a instrui pe credincioși în învățătura lui Hristos și asupra datoriilor lor de creștini. «Citirile din Sfânta Scriptură, care ne învață atât bunătatea și iubirea de oameni a lui Dumnezeu, cât și dreptatea și judecata Lui, sădesc și aprind în sufletele noastre nu numai iubirea, ci și teama de El, făcându-ne astfel mai zeloși întru păzirea poruncilor Sale. Iar toate la un loc (cu rugăciunile și cântările) îmbunătățesc sufletul și apropie de Dumnezeu atât pe preot, cât și pe credincioși, făcând și pe unul și pe ceilalți destoinici pentru primirea și păstrarea cinstitelor daruri, care este scopul Sfintei Liturghii...[523]. Ele ne pregătesc și ne curățesc mai dinainte pentru sfințirea cea mare a Sfintelor Taine»[524]. Cu alte cuvinte, lecturile biblice în Liturghie reprezintă principalul izvor al credinței și pietății noastre și, în același timp, unul dintre mijloacele prin care Liturghia ne pregătește, pe de o parte, să ne apropiem și să primim cu vrednicie sfințirea cu Sfintele Taine, «iar pe de alta, ca să putem păstra și să rămânem într-însa»[525]. Cuvântul Domnului din Sfânta Evanghelie ne este dat deci în Liturghie ca o lumină pentru mintea, sufletul și inima noastră, așa precum Sfântul Său Trup ni se dă spre «întărirea și tămăduirea sufletului și a trupului».

În simbolismul Liturghiei, lecturile din Noul Testament au semnificația uneia din formele mai depline ale arătării și manifestării lui Iisus în lume, care au devenit în chip treptat mai vădite. La Vohodul mic, Evanghelia este înălțată și ne este arătată închisă, pentru a aminti clipele de pe pragul ieșirii Lui la activitatea publică, atunci când El n-a grăit nimic despre Sine, ci, fiind necunoscut, a fost nevoie să fie mărturisit de Tatăl și anunțat de Ioan Botezătorul. Acum însă citirile din Apostol și din Sfânta Evanghelie «sunt semne mai clare ale manifestării Sale, în cursul căreia El grăia tuturor în public și se făcea cunoscut nu numai prin cele ce a grăit El însuși, ci și prin cele ce a învățat pe Apostoli să propovăduiască»[526]. După Sfântul Gherman I al Constantinopolului, «prin citirea Faptelor și Epistolelor se arată însăși chemarea la El a Apostolilor și consfințirea (instituirea) lor»[527].

Rânduiala privitoare la ordinea în care se citesc cele două pericope din Noul Testament, punându-se mai întâi cea din Faptele Apostolilor sau din Epistolele acestora, iar după aceea pericopa Evangheliei, este inspirată de ideea că «cele grăite de Domnul însuși ne înfățișează arătarea Lui mai lămurit decât cele spuse de Apostoli. Știm că Mântuitorul nu a arătat oamenilor dintr-o dată mărimea puterii și a bunătății Sale, ci treptat. De aceea, este potrivit să se citească Apostolul înaintea Evangheliei, vrând să se arate astfel că manifestarea Domnului în lume s-a făcut treptat»[528]. De altfel, așa desprinse din contextul integral, cum sunt citite fragmentele din scrierile Sfinților Apostoli, lasă să se constate uneori greutăți de înțeles, comparativ cu claritatea divină a Evangheliilor, lucru semnalat de însuși Sfântul Apostol Petru (II Petru 3, 16) în legătură cu cugetarea teologică profundă a Sfântului Apostol Pavel, care nu este întotdeauna ușor de pătruns.

---

[519] *Op. și loc. cit.*, P. G., XCVIII, col. 412 A.

[520] *Ms. 1020 Sinai*, A. Dmitrievschi, *Liturghierul, cartea tainică*, p. 140.

[521] *Ibidem*, p. 141.

[522] *Cod. 6277—770 Pantelimon* (veac. al XIV-lea). Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 7.

[523] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. I, col. 369 C.

[524] *Ibidem*, cap. XXII, col. 416 C.

[525] *Ibidem*, cap. I, col. 369 B.

[526] *Ibidem*, cap. XXIII, col. 416 D. «Evanghelia înseamnă venirea Fiului lui Dumnezeu, când S-a arătat nouă, vorbindu-ne nu prin nori și enigme, ca odinioară lui Moise prin glasuri și fulgere și trâmbițe..., sau ca altădată profeților prin arătări... ci S-a arătat în mod vădit ca om adevărat și a fost văzut de noi, prin Care Dumnezeu-Tatăl ne-a vorbit gură către gură, iar nu în enigme». Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 412—413 A.

[527] *Ibidem*, col. 412 B.

[528] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXII, col. 416 D—417 A. Această rânduială are de fapt și un temei istoric : Mântuitorul obișnuia să trimită pe Apostoli, doi câte doi, înaintea Sa prin sate, pregătind în acest chip terenul pentru activitatea Învățătorului lor (Marcu 6, 7, 12—13 ; Cf. și Matei 10, 1, 14 ; Luca 9, 1—2).

până astăzi («Citire de la Facere, din profeția lui Isaia etc., din Faptele Sfinților Apostoli, din Epistola, ori din Evanghelia după...»), se aplica și psalmilor. În virtutea rutinii, s-a continuat chiar să se anunțe cu titlul de psalm simplele stihuri care îl mai reprezentau. Astfel, Sfântul Gherman I al Constantinopolului se referă la prochimen cu formula : «ψαλμὸς τοῦ Δαβίδ »[519]. Un manuscris din veacurile al XII-le sau al XIII-lea inserează următorul ceremonial în această privință : Preotul : «Pace tuturor». Diaconul : «Înțelepciune !». Psaltul : «Psalmul lui David». Diaconul: «Să luăm aminte». Psaltul : «Prochimenul»[520] ; de asemenea, pentru «aleluiar», după citirea «Apostolului», preotul zice : «Pace ție». Diaconul : «Înțelepciune !». Psaltul : :«Aliluia, Psalmul lui David». Diaconul : «Să luăm aminte». Și se cântă «Aliluia». Psaltul : «Aleluiarion». Credincioșii : «Aliluia»[521]. În *Constituția patriarhului Filotei*, această rânduială apare ceva mai simplificată, dar în același timp mai clară. Caracterul de simplu anunț al prochimenului cu titlul de psalm, fără ca în realitate să se citească un psalm întreg afară de prochimen, reiese destul de precis din formula : «Psalm al lui David», întrebuințată atât pentru stihurile dinaintea Apostolului, cât și pentru cele de după citirea lui[522].

Titlul de psalm, nemaicorespunzând unei realități și fiind impropriu pentru un stih sau pentru o singură pereche de stihuri, s-a ajuns să se anunțe numai sub numirea de «prochimen», care precede sau este așezat înainte de lectura Apostolului. Nu s-a putut totuși întrebuința același termen și pentru «Aliluia», deși de fapt el precede lectura Evangheliei. Ca psalm, el cădea încă din vechime în atribuția lectorului sau a cântărețului și, ca atare, stihul și «Aliluia» fiind citite și cântate de acesta, gravitează spre Apostol, pierzând astfel caracterul de text așezat înaintea Evangheliei.

c) *Ceremonialul actual și simbolismul lecturilor biblice.* Lecturile biblice au fost introduse în Liturghie în scopul de a instrui pe credincioși în învățătura lui Hristos și asupra datoriilor lor de creștini. «Citirile din Sfânta Scriptură, care ne învață atât bunătatea și iubirea de oameni a lui Dumnezeu, cât și dreptatea și judecata Lui, sădesc și aprind în sufletele noastre nu numai iubirea, ci și teama de El, făcându-ne astfel mai zeloși întru păzirea poruncilor Sale. Iar toate la un loc (cu rugăciunile și cântările) îmbunătățesc sufletul și apropie de Dumnezeu atât pe preot, cât și pe credincioși, făcând și pe unul și pe ceilalți destoinici pentru primirea și păstrarea cinstitelor daruri, care este scopul Sfintei Liturghii...[523]. Ele ne pregătesc și ne curățesc mai dinainte pentru sfințirea cea mare a Sfintelor Taine»[524]. Cu alte cuvinte, lecturile biblice în Liturghie reprezintă principalul izvor al credinței și pietății noastre și, în același timp, unul dintre mijloacele prin care Liturghia ne pregătește, pe de o parte, să ne apropiem și să primim cu vrednicie sfințirea cu Sfintele Taine, «iar pe de alta, ca să putem păstra și să rămânem într-însa»[525]. Cuvântul Domnului din Sfânta Evanghelie ne este dat deci în Liturghie ca o lumină pentru mintea, sufletul și inima noastră, așa precum Sfântul Său Trup ni se dă spre «întărirea și tămăduirea sufletului și a trupului».

În simbolismul Liturghiei, lecturile din Noul Testament au semnificația uneia din formele mai depline ale arătării și manifestării lui Iisus în lume, care au devenit în chip treptat mai vădite. La Vohodul mic, Evanghelia este înălțată și ne este arătată închisă, pentru a aminti clipele de pe pragul ieșirii Lui la activitatea publică, atunci când El n-a grăit nimic despre Sine, ci, fiind necunoscut, a fost nevoie să fie mărturisit de Tatăl și anunțat de Ioan Botezătorul. Acum însă citirile din Apostol și din Sfânta Evanghelie «sunt semne mai clare ale manifestării Sale, în cursul căreia El grăia tuturor în public și se făcea cunoscut nu numai prin cele ce a grăit El însuși, ci și prin cele ce a învățat pe Apostoli să propovăduiască»[526]. După Sfântul Gherman I al Constantinopolului, «prin citirea Faptelor și Epistolelor se arată însăși chemarea la El a Apostolilor și consfințirea (instituirea) lor»[527].

Rânduiala privitoare la ordinea în care se citesc cele două pericope din Noul Testament, punându-se mai întâi cea din Faptele Apostolilor sau din Epistolele acestora, iar după aceea pericopa Evangheliei, este inspirată de ideea că «cele grăite de Domnul însuși ne înfățișează arătarea Lui mai lămurit decât cele spuse de Apostoli. Știm că Mântuitorul nu a arătat oamenilor dintr-o dată mărimea puterii și a bunătății Sale, ci treptat. De aceea, este potrivit să se citească Apostolul înaintea Evangheliei, vrând să se arate astfel că manifestarea Domnului în lume s-a făcut treptat»[528]. De altfel, așa desprinse din contextul integral, cum sunt citite fragmentele din scrierile Sfinților Apostoli, lasă să se constate uneori greutăți de înțeles, comparativ cu claritatea divină a Evangheliilor, lucru semnalat de însuși Sfântul Apostol Petru (II Petru 3, 16) în legătură cu cugetarea teologică profundă a Sfântului Apostol Pavel, care nu este întotdeauna ușor de pătruns.

---

[519] *Op. și loc. cit.*, P. G., XCVIII, col. 412 A.

[520] *Ms. 1020 Sinai*, A. Dmitrievschi, *Liturghierul, cartea tainică*, p. 140.

[521] *Ibidem*, p. 141.

[522] *Cod. 6277—770 Pantelimon* (veac. al XIV-lea). Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 7.

[523] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. I, col. 369 C.

[524] *Ibidem*, cap. XXII, col. 416 C.

[525] *Ibidem*, cap. I, col. 369 B.

[526] *Ibidem*, cap. XXIII, col. 416 D. «Evanghelia înseamnă venirea Fiului lui Dumnezeu, când S-a arătat nouă, vorbindu-ne nu prin nori și enigme, ca odinioară lui Moise prin glasuri și fulgere și trâmbițe..., sau ca altădată profeților prin arătări... ci S-a arătat în mod vădit ca om adevărat și a fost văzut de noi, prin Care Dumnezeu-Tatăl ne-a vorbit gură către gură, iar nu în enigme». Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 412—413 A.

[527] *Ibidem*, col. 412 B.

[528] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXII, col. 416 D—417 A. Această rânduială are de fapt și un temei istoric : Mântuitorul obișnuia să trimită pe Apostoli, doi câte doi, înaintea Sa prin sate, pregătind în acest chip terenul pentru activitatea Învățătorului lor (Marcu 6, 7, 12—13 ; Cf. și Matei 10, 1, 14 ; Luca 9, 1—2).

Lectura «Apostolului» este introdusă prin formulele menționate mai înainte : «Să luăm aminte, Pace tuturor !», la care citețul răspunde : «Și duhului tău», zicând îndată prochimenul. Diaconul exclamând apoi : «Înțelepciune !», citețul anunță scrierea din care este extrasă pericopa din acea zi a Apostolului. Diaconul, ori în lipsa lui preotul, atrage din nou atenția credincioșilor prin expresia : «Să luăm aminte !», citețul începând apoi îndată lectura. În timpul acesteia se face tămâierea altarului și a naosului, după rânduiala cădirii celei mici. Deși în limbajul curent bisericesc aceasta este cunoscută sub numele de «cădirea din timpul Apostolului», totuși ea constituie un act anticipat, putându-se considera tot atât de temeinic, și chiar mai mult, ca tămâiere înainte de Evanghelie. După Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, această tămâiere simbolizează prin fumul și aroma ei «darul Duhului cel dat din Evanghelie întru toată lumea» [529].

După ce s-a încheiat lectura din Apostol, preotul se adresează cititorului : «Pace ție, cititorule !», iar acesta zice : «Și duhului tău» și citește îndată stihurile după Apostol, iar la cor sau la strană se cântă «Aliluia» (Lăudați pe Domnul Dumnezeu). Ca și tămâierea de mai înainte, această cântare reprezintă un act care, de fapt, precede și se referă la citirea Evangheliei, care trebuie să urmeze. Cântarea «Aliluia» a fost anume așezată aici, în scopul de a se da laudă lui Dumnezeu pentru darul ce se face prin citirea Evangheliei [530].

Terminând de cădit, diaconul primește de la preot Sfânta Evanghelie și, în timp ce se intonează «Aliluia», iese cu ea prin sfintele uși, ducându-se la locul cel rânduit pentru citire, purtându-se înainte două sfeșnice sau făclii aprinse, în semn de respect și ca simboluri ale luminii adevărului evanghelic. Când nu este diacon, Evanghelia se citește de către preot dintre sfintele uși, cu fața spre credincioși. Când este diacon, lectura pericopei evanghelice este introdusă prin cererea de binecuvântare de la preot : «Binecuvintează, părinte, pe binevestitorul Sfântului Apostol și Evanghelist (N)», binecuvântare pe care preotul i-o dă rostind dintre sfintele uși : «Dumnezeu, pentru rugăciunile Sfântului, slăvitului, întru tot lăudatului Apostol și Evanghelist (N), să-ți dea ție, celui ce binevestești, cuvânt cu putere multă, spre împlinirea Evangheliei iubitului Său Fiu, Domnul nostru Iisus Hristos». Preotul sau al doilea diacon, dacă este, zice : «Înțelepciune ! Drepți să ascultăm Sfânta Evanghelie», preotul adăugând : «Pace tuturor». După ce corul sau strana a răspuns : «Și duhului tău», diaconul anunță numele evanghelistului de la care este luată pericopa : «Din Sfânta Evanghelie de la (după N) citire», iar corul intonează : «Slavă Ție, Doamne, slavă Ție !». Preotul sau diaconul al doilea provoacă pentru ultima dată pe credincioși la atenție : «Să luăm aminte !».

În unele erminii și manuale de liturgică se consideră că termenul «Înțelepciune», cu care se încheie seria interjecțiilor înainte de citirea Evangheliei, se referă la această sfântă carte, care cuprinde cuvântul Domnului [531]. Iată, adică, aceasta este înțelepciunea adevărată, cerească, dumnezeiască, adusă lumii și propovăduită de Iisus Hristos ; să ascultăm deci înțelepciunea cea de sus, înțelepciunea lui Dumnezeu, pe Fiul Tatălui, Cel ce S-a făcut om, ca să ne vorbească cele de trebuință pentru mântuirea noastră [532]. Fără îndoială, această interpretare nu este imposibilă ca idee. În realitate însă interjecția de mai sus, luată în primele ei două părți, a fost introdusă în slujba bisericească cu scopul de a provoca în anumite momente liturgice o atenție specială și o concentrare spirituală mai accentuată din partea credincioșilor. Astfel de recomandații nu sunt de prisos, date fiind oscilațiile și inegalitățile de care se resimte capacitatea de încordare a sufletului omenesc. De aceea, «preotul îndeamnă pe toți», zice Nicolae Cabasila, «și amintește credincioșilor de înțelepciunea cu care se cuvine să ia aminte la Sfintele Taine. Care este această înțelepciune ? Sunt gândurile ce se cuvine să le avem în timpul sfintei slujbe și cu care trebuie să privim și să ascultăm cele ce se săvârșesc și se rostesc, gândurile cele pline de credință, cele ce nu au nimic omenesc într-însele. Aceasta este înțelepciunea credincioșilor și așa se tâlcuiește cuvântul «înțelepciune !», adresat credincioșilor de către preot, de mai multe ori în cursul slujbei, ca un mijloc de a le aduce aminte despre acele gânduri... Mai este în sfârșit și exclamația «drepți !», care cuprinde tot un îndemn... ; apropiindu-ne (adică) de Dumnezeu și de Sfintele Taine, să nu fim cu nepăsare, ci cu râvnă și cu toată smerenia să luăm parte la acestea, fie că trebuie să privim, fie că trebuie să grăim sau să ascultăm ceva din cele sfinte ; și primul semn al acestei râvne și evlavii este ținuta dreaptă a corpului ; adică să facem aceasta nu stând jos, ci în picioare» [533]. Căci, precum sublinia Tertulian, «nu se stă jos în prezența cuiva pe care îl respectăm, deci cu atât mai mult în prezența lui Dumnezeu» [534]. Această ținută cuviincioasă suntem datori să o observăm, prin urmare, și în timpul citirii Sfintei Evanghelii, care, de fiecare dată, înfățișează pe Iisus înaintea spiritului nostru. De aceea, încă din vechime, credincioșii împreună cu clerul ascultau citirea Sfintei Evanghelii în picioare, iar nu stând jos [535]. La intonarea formulelor prin care se vestește lectura ei, liturghisitorii se ridică de pe locurile lor din sintron, iar arhiereul, fie că rămâne pe treptele scaunului de sus, fie că pogoară, venind pe solee prin sfintele uși, supraveghează pe credincioși, stând în picioare și cu fața spre ei, iar în semn de smerenie față de Iisus Hristos, socotit a fi prezent, stă în această poziție, fără omofor, semnul demnității episcopale, iar după unele practici, chiar fără mitră.

---

[529] *Explicare despre sfânta biserică*, p. 260, col. 1.

[530] *Ibidem*.

[531] Sf. Gherman I al Constantinopolului : «Înțelepciune — cuvântul lui Dumnezeu...», *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 412 B.

[532] Vezi Ghenadie, fost episcop de Argeș, *op. cit.*, p. 58 și 88 ; Ierom. Gabriel Rășcanu, *op. cit.*, p. 135 ; Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 487 ; Dom Placide de Meester, *La divine Liturgie*, III, éd. Rome-Paris, p. 128, n. 31.

[533] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXI, col. 413 B—C ; 413 D-416 A. «Căci strigarea *«drepți»* aceasta înseamnă : să nu stea aplecați, ori jos, ci cu sufletul și cu trupul încordate spre El» *(Ibidem*, cap. LIII, col. 489 A). Sf. Gherman I al Constantinopolului : «Drepți să ascultăm Sfânta Evanghelie. Aceasta înseamnă să ne înălțăm cugetele împreună cu faptele de la cele pământești și să înțelegem vestirea lucrurilor celor bune» *(op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 412 D) ; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului : «Să stăm drepți cu înțelepciune și cu cunoștință, *cu trupurile și cu sufletele*, și drepți cu credința și cu gândirea» *(Despre sfintele rugăciuni*, cap. 322).

[534] Tertulian, *De oratione*, c. 16.

[535] *Constituțiile Apostolice*, cart. II, 5.

Interjecția «drepți», în slujba bisericească, se referă deci în primul rând la poziția fizică a corpului, aceasta fiind considerată prin ea însăși ca un semn evident al unei adevărate atitudini interioare religios-morale. La acest îndemn deci toți trebuie să se ridice de pe locurile pe care stau, așa cum a fost practica veche creștină, când și cei ce se sprijineau pe bastoane, cum era obiceiul îndeosebi printre viețuitorii din mânăstiri, le lăsau jos, stând în poziție dreaptă în timpul citirii Evangheliei. În unele părți, evlavia curentă a adoptat mai târziu o formă și mai accentuată de respect în timpul lecturii pericopei evanghelice, ascultând-o în genunchi [536].

De altfel, prin toți ceilalți termeni care intră în structura oarecum complexă a interjecțiilor de care sunt precedate lecturile biblice în slujba religioasă se urmărește în fond stimularea atenției, reculegerii și meditației la cuvântul divin. «Să ascultăm Evanghelia», zice Fericitul Augustin, «ca și cum Domnul ar fi înaintea noastră. Să nu zicem : Fericiți cei care au putut să-L vadă, căci mulți dintre cei care L-au văzut, L-au dat morții ; și mulți dintre noi au crezut fără să-L fi văzut. Nepreţuitele cuvinte ce ieșeau din gura Lui au fost scrise și păstrate pentru noi ; ele se citesc din nou pentru noi, așa precum vor mai fi citite încă pentru cei ce vor veni după noi» [537]. Deci, așa precum îndemna la rândul său Origen, «să nu pierdem un singur cuvânt din Sfânta Evanghelie, căci dacă atunci când vă împărtășiți luați seama pe bună dreptate ca să nu cadă jos nici cea mai mică părticică, pentru ce să nu credeți că este rău a neglija un singur cuvânt al lui Hristos ?» [538].

Convingerea aceasta despre puterea de transfigurare a vieții creștine sub influența cuvântului Evangheliei a condus, desigur, la introducerea în *Liturghier* a «Rugăciunii dinainte de Evanghelie», pe care preotul o citește în taină, în timp ce la strană se cântă «Aliliua». Prin această rugăciune, liturghisitorii invocă ajutorul divin pentru ca să susțină și să activeze puterile noastre sufletești în scopul înțelegerii, asimilării și transformării în faptă a învățăturilor evanghelice : «Strălucește în inimile noastre, Iubitorule de oameni, Stăpâne, lumina cea nestricăcioasă a cunoașterii Dumnezeirii Tale și deschide ochii gândului nostru spre înțelegerea evangheliceștilor Tale propovăduiri. Pune întru noi și frica fericitelor Tale porunci, ca toate poftele trupului călcînd, viețuire duhovnicească să ducem, cugetând și făcând toate cele ce sunt spre buna plăcerea Ta...».

---

[536] Asupra interjecției liturgice «drepți», vezi lucrarea noastră *Însemnări pentru o nouă ediție a Liturghierului...*, p. 42—51.

[537] Fer. Augustin, *Trat. XXX la Sfântul Ioan*, 1.

[538] Apud G. Lefebre, *op. cit.*, p. 27.

Originea istorică a acestei rugăciuni nu este tocmai lămurită. Din *Codicele Barberini 336* lipsește. În veacul al X-lea însă este întâlnită în toate codicele cu Liturghia Sfântului Iacob în versiune greacă. Proveniența ei aci pare că se datorește însă, de fapt, unei înrâuriri bizantine, care începuse să se resimtă asupra celorlalte Liturghii orientale. Este deci de presupus că rugăciunea se găsea în circulație înainte de această epocă, dar nu dobândise, poate, o primire generală. Primul document care face mențiune de rugăciunea dinaintea Evangheliei este un codice din veacul al XI-lea cu rânduiala Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur [539]. Manuscrisele liturgice continuă totuși să nu o înscrie regulat în cuprinsul lor. Astfel, pe când *Constituția patriarhului Filotei* nu ia act de ea nici în veacul al XIV-lea, *Codicele Esfigmenu* din anul 1306 o avea deja înscrisă în locul actual din Liturghie [540].

O rugăciune înainte de Evanghelie a putut lua naștere prin analogie cu rugăciunea din timpul Trisaghionului, care, de fapt, apare ca o rugăciune înainte de citirea Apostolului. Introducerea unei astfel de piese și înainte de Evanghelie se impunea, prin urmare, cu atât mai logic. Textul ei este comun ambelor Liturghii bizantine și, prin cuprinsul său, se dovedește întru totul adecvat momentului pe care îl ocupă.

După încheierea lecturii pericopei evanghelice, credincioșii exclamă ca și înainte de începerea ei : «Slavă Ție, Doamne, slavă Ție !». Sensul specific acestui scurt imn de laudă apare mai evident dacă îl analizăm în comparație cu finele Trisaghionului. «Înainte de Apostol, cântarea Trisaghionului este, precum remarca Nicolae Cabasila, amestecată cu cererea, căci se termină prin cuvintele «miluiește-ne pe noi». Dar înainte și după Evanghelie înălțăm o cântare adevărată de laudă, fără cerere, ca unii care știm că Sfânta Evanghelie închipuie pe Hristos și dacă L-am aflat pe Hristos am dobândit totul» [541]. Prin acest imn se mărturisește că «Acela pe care avem să-L auzim sau L-am auzit este într-adevăr Înțelepciunea și Cuvântul lui Dumnezeu și astfel preamărim pe Dumnezeu, pentru că ne-a învrednicit să ascultăm cuvintele mântuitoare ale Evangheliei» [542]. Este, am putea spune, o formă mai directă și mai accentuată în comparație cu cântarea «Aliluia», ce se zice cu același scop după Apostol.

Afară de pericopa Evangheliei, care întotdeauna a fost citită de diacon sau de preot [543], iar în unele părți (Constantinopol) chiar de episcop, la sărbătorile mari [544], celelalte lecturi biblice au intrat de obicei în atribuția lectorului, care, pentru a fi auzit în toate părțile sfântului locaș, executa citirea, ca și diaconul, pe amvon (în vechime : estrada sau tribuna din mijlocul bisericii). Pentru același motiv, lectura

---

[539] *Codicele Burdett-Couts*, III, 42, ed. C. A. Swainson, p. 117. Citat după J. Hanssens, *op. cit.*, t. III, p. 192.

[540] A. Dmitrievschi, *Liturghierul — cartea tainică...*, p. 266.

[541] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XX, col. 416 B.

[542] Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 493.

[543] *Constituțiile Apostolice*, cart. II, cap. 57.

[544] Sozomen, *Istoria bisericească*, VII, 19, P. G., LXVII, col. 1477 A.

Evangheliei și a Apostolului s-a făcut încă din vechime nu în tonul vorbirii curente, ci într-un fel care ține locul de mijloc între citirea simplă și cântarea propriu-zisă, un fel de recitativ, cu o formulă de cadență la sfârșitul frazei. Aceasta era «maniera întrebuințată odinioară și în dicțiunea solemnă a poemelor eroice» [545].

O rostire solemnă a Evangheliei și a Apostolului s-a impus, de altfel, nu numai prin autoritatea lor de cuvânt revelat, ci și printr-un uz cunoscut de primii creștini dintre iudei, la care părțile din anumite cărți ale Vechiului Testament se bucurau de o intonație sau de un sistem de accentuare specifică, la serviciul din sinagogă. Pericopele evanghelice și ale Apostolului nu sunt, la drept vorbind, nici simple lecturi, nici cântări propriu-zise. Nu sunt piese muzicale, pentru că, deși se recită pe tonul psalmodiei, nu îndeplinesc totuși condițiile unei adevărate cântări cu intervale muzicale. Nu trebuie văzut deci nici un nonsens în formula prin care este anunțat textul lor la serviciul divin ca «citire». În realitate, nu sunt nici simple lecturi, ci recitări solemne, cu accente variate, care scot în relief ideea textului și, în același timp, încadrează precum se cuvine textul Noului Testament în ceremonia Liturghiei [546].

d) *Locul predicii în Liturghia Bisericii primare.* — Un element care și-a schimbat locul din acest moment al liturghiei este *predica*, sau mai bine zis *omilia*. În Biserica primară și în tot timpul cât a fost în vigoare disciplina catehumenatului, predica urma îndată după citiri, fiind considerată ca un corolar al acestora [547]. Împreună cu psalmii și cu lecturile, ea reprezenta o moștenire a sistemului practicat în rânduiala serviciului divin de sâmbătă dimineața la sinagogă [548].

Scopul ei era instruirea și edificarea religios-morală a tuturor asistenților : credincioși, penitenți și catehumeni. După ce s-a inaugurat însă obiceiul ca penitenții și catehumenii să rămână și la Liturghia credincioșilor, locul predicii a fost mutat la sfârșitul Liturghiei euharistice. Nu este exclus ca această schimbare să fi fost făcută și în scopul de a reține asistența până la terminarea serviciului divin, deoarece

---

[545] Ioannes Thibaut, *Le chant ekphonètique,* în «Bizantinische Zeitschrift», VIII Band, Leipzig, 1899, p. 134.

[546] Vezi mai pe larg capitolul *Cântarea Evangheliei și a Apostolului,* în lucrarea noastră *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească,* p. 278—283.

[547] «Apoi citețul oprindu-se, episcopul dă într-o cuvântare sfat și îndemn la imitarea acestor frumoase învățături» (Sf. Iustin Martirul și Filozoful, *Apologia întâi,* LXVII, 4). «Și în urmă preoții să povățuiască pe credincioși, fiecare din ei pe rând, nu toți deodată, iar la urmă episcopul» *(Constituțiile Apostolice,* cartea a II-a, 57). «Și după citirea Legii și a profeților și a epistolelor noastre și a Faptelor și a Evangheliilor, să salute cel hirotonit pe credincioși..., iar după salutare să le vorbească cuvinte de mângâiere» *(Ibidem,* cartea VIII, 5; Cf. și Clement Alexandrinul, *Stromata,* VII, col. 1819; Origen, *Omilia I la Geneză,* 17, col. 160; de asemenea, col. 1012 etc.).

[548] Luca 6, 16—31 și Fapte 13, 15. Cf. și Dr. A. Braumstark, *La structure des grandes unitées liturgiques,* în «Irénikon», XI, nr. 3, 1934, p. 140—141.

mulți, precum se vede din omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur [549], se simțeau satisfăcuți de îndată ce ascultau predica, părăsind biserica după aceea [550]. Deopotrivă de determinante pentru așezarea predicii la sfârșit, spre a fi ascultată de toți, s-ar putea considera răcirea râvnei religioase și lipsa de disciplină constatată mai târziu, când creștinii au luat obiceiul de a veni la serviciul divin în orice moment din cursul lui.

Nu este mai puțin adevărat însă că despărțirea între lecturi și predică, pentru care cele dintâi serveau în principiu ca material sau bază de inspirație, a dus, pe de o parte, la micșorarea interesului asistenților pentru comentarea pericopelor biblice, iar pe de alta, la scăderea zelului pentru predică printre liturghisitori. Sancțiunile destul de aspre prescrise împotriva unei astfel de neglijențe [551] nu și-au dovedit eficacitatea practică.

Trebuie să recunoaștem totuși că modificarea situației predicii în cult se explică într-o bună măsură prin însuși caracterul ei. Ca element al Liturghiei creștine, ea nu-și este suficientă ei înseși în chip ideal, numai prin scopul didactic, misionar și apologetic pe care i-l pot dicta împrejurările. Prin natura și prin scopul ei, predica creștină depășește funcțiunea comentariului din serviciul sinagogii. De la început ea a îmbrăcat un aspect liturgic, fiind deci colorată de o notă de religiozitate, prin care s-a deosebit de retorica din afara cultului. Ca tâlcuire a cuvântului dumnezeiesc revelat, predica creștină a apărut, pe de o parte, ca un dar al grației divine, dar în același timp și ca expresia cea mai înaltă de credință fierbinte a comunității. Întocmai ca o rugăciune, ea unea sufletul adunării în același sentiment de contact și de comuniune cu Dumnezeu.

În nota aceasta ideală, ilustrată în perioada misionară a Bisericii, de către Sfinții Apostoli, de ucenicii lor și de profeții creștini, precum și de atâtea personalități religioase proeminente de mai târziu, predica se înfățișează condiționată nu numai de instrucția și de pregătirea predicatorului, ci mai ales de personalitatea lui creștină sau profetică. Astfel, ea cade ca o piesă neadaptată în atmosfera mistică a Liturghiei, față de care reacția asistenților nu întârzie să se traducă de obicei prin părăsirea slujbei. Mutarea deci a predicii la sfârșitul Liturghiei n-a putut avea, oare, tocmai scopul de a preveni astfel de incidente, atunci când personalitățile creștine covârșitoare sau figurile profetice au început să devină din ce în ce mai rare ? Obiceiul introdus, pare-se de timpuriu, de a se citi la Liturghie unele din cuvântările acestora, nu era decât un mijloc de a corecta deficiențele predicii, în noile condiții de viață ale Bisericii. Astfel, Fericitul Ieronim ne informează că unele părți din omiliile Sfântului Efrem Sirul se bucurau de cinstea de a fi citite după pericopele din Sfânta Scriptură [552]. Noi vedem aici preludiul «cazaniei» de mai târziu.

---

[549] *Omilia a VII-a împotriva anomeilor,* P. G., XLVII, col. 766, precum și *Omilia III-a la Epistola II către Tesaloniceni,* P. G., LXII, col. 484.

[550] Cf. și Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.,* p. 493—494 și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.,* p. 727

[551] Vezi Canoanele : 58 Apost., 19 al Sin. VI Ecum., art. 50 din *Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare și judecătorești al Bisericii* Ortodoxe *Române,* 1926.

Dacă, astfel, în partea de la începutul Liturghiei catehumenilor, liturghisitorii au putut încerca emoția acelora care, luminați de Duhul Sfânt, au ajuns să recunoască pe țărmurile Iordanului pe Mesia cel făgăduit, dacă au înțeles apoi că la slujba preoției ei sunt chemați ca și odinioară Sfinții Apostoli, acum însă, în momentul citirii pericopei evanghelice și al tâlcuirii ei prin omilie, ei îndeplinesc astăzi, împreună cu Apostolii de atunci, slujba propovăduirii cuvântului lui Dumnezeu și a împărăției Lui. Ei continuă să întrețină astfel în Liturghie actualitatea școlii lui Iisus Hristos [553].

d. **Rugăciunile după Evanghelie ; sfârșitul Liturghiei catehumenilor**

a) *Ectenia după Evanghelie.* — După citirea Sfintei Evanghelii, preotul o așază pe Sfânta Masă, din sus, adică dincolo de Sfântul Antimis, cu partea care se deschide spre răsărit, având să urmeze apoi îndată ectenia după Evanghelie («Să zicem toți din tot sufletul și din tot cugetul nostru...»). Dacă prin citirea Sfintei Evanghelii preotul a reprezentat pe Mântuitorul în activitatea Sa de propovăduire și de binefaceri, acum el închide sfintele uși și se retrage lângă Sfânta Masă pentru rugăciune, vrând să amintească prin aceasta că Mântuitorul, după ce predica mulțimilor, obișnuia să meargă în locuri retrase, pentru a se ruga. Îndemnând deci întreaga asistență să participe cu toată ființa ei la această rugăciune, preotul ori diaconul, dacă este, enumeră astfel succesiv obiectivele acestei rugăciuni, care se face pentru conducătorii spirituali și ai statului, pentru cei ce s-au nevoit și se nevoiesc în vreun fel oarecare pentru binele Bisericii, precum și pentru toți credincioșii care se află de față. O astfel de ectenie în acest moment este cât se poate de potrivită, căci, precum observa Nicolae Cabasila, această rugăciune se face «pentru cei ce păzesc cuvântul Evangheliei, pentru cei ce imită iubirea de oameni a lui Hristos, Cel ce este simbolizat prin Evanghelie», adică «pentru păstorii Bisericii și căpeteniile popoarelor, căci dacă aceștia își țin făgăduința, propovăduind bine și păzind cele scrise în Evanghelie, împlinesc și lipsa lui Hristos, după cum zice Sfântul Apostol Pavel (Col. 1, 24)... În rândul acestora sunt trecuți apoi, ca vrednici să fie pomeniți în rugăciunile comunității, și ctitorii, îngrijitorii sfintelor locașuri, învățătorii virtuții și toți cei care în vreun fel oarecare fac bine obștii bisericești și celor sfinte» [554]. Pentru motivul că cererile acestei rugăciuni diaconale au în vedere în chip special pe împlinitorii învățăturilor Evangheliei, această ectenie se consideră implicită ei, încheindu-se astfel ritul lecturilor biblice din Liturghie.

În timpul ecteniei, preotul rostește în taină o rugăciune («Doamne Dumnezeul nostru, primește această rugăciune stăruitoare de la robii Tăi...»), prin care se roagă ca Dumnezeu să asculte și să împlinească cererile îndreptate către El de credincioși în cursul ecteniei. În titlul și în textul rugăciunii tainice a preotului, această ectenie este numită «cerere stăruitoare» (ἡ ἐκτενὴς ἱκεσία), denumire justificată atât prin sublinierea din primul alineat al ecteniei («Să zicem toți *din tot sufletul și din tot cugetul nostru...»)*, cât și prin răspunsul «Doamne, miluiește» de trei ori, pe care îl dau credincioșii de la al treilea alineat înainte. În limbajul bisericesc se mai întrebuințează și denumirea de «ectenie îndoită», subliniindu-se astfel caracterul ei de rugăciune însuflețită de o dublă și particulară osârdie.

Din *Codicele Barberini 336* lipsește ectenia după Evanghelie, ceea ce ne-ar putea face să credem că introducerea în acest loc a unei rugăciuni diaconale se datorește probabil unei sistematizări intervenite mai târziu în partea finală a Liturghiei catehumenilor. Întrucât însă în codicele amintit se află rugăciunea din timpul ecteniei stăruitoare, sub titlul : «Εὐχὴ τῆς ἐκτενοῦς τοῦ Κύριε ἐλέησον» [555], aceasta constituie o dovadă că în practică exista și ectenia. Lipsa ei este explicabilă prin faptul că acest codice nu are cele ale diaconului, până la dialogul dinaintea anaforei euharistice. Documentele de la începutul mileniului al doilea și de mai târziu mărturisesc chiar că, după încheierea ecteniei, credincioșii sau corul intonau de 12 ori «Doamne miluiește» [556].

După ecfonisul rugăciunii stăruitoare, *Liturghierul* Bisericii noastre, ca și al celor de limbă slavă, așază ectenia mică și rugăciunea respectivă («Dumnezeul duhurilor...») din serviciul panihidei, spre a fi folosite la Liturghiile cu parastas.

b) *Ritualul concedierii catehumenilor.* — În Biserica primelor patru-cinci sau șase veacuri creștine, după omilie urmau imediat rugăciunile în legătură cu concedierea catehumenilor și a celorlalte clase asimilate lor (primele trei clase de penitenți și energumenii). Prin citirea pericopei evanghelice, Liturghia catehumenilor și-a ajuns punctul ei culminant. Funcțiunea didactică a acestei părți a Liturghiei, adică instruirea catehumenilor în adevărurile creștine și pregătirea dispoziției spirituale a credincioșilor pentru Liturghia euharistică, este încheiată și desăvârșită prin omilie și, în același timp, acțiunea de reprezentare sau simbolismul ei se mărginește aci. Restul ceremonialului Liturghiei catehumenilor constă din rugăciuni și acțiuni pregătitoare pentru încheierea oficiului ei și concedierea catehumenilor, această concediere fiind odinioară strict operantă. Ritualul întrebuințat în acest scop de Liturghia bizantină, la începutul evului mediu, nu-l aflăm în nici un document. În această privință suntem reduși la analogiile ce ni le înlesnește textul *Constituțiilor Apostolice*, care reprezintă Liturghia ritului antiohian. Se concediau adică succesiv următoarele categorii de asistenți: prima clasă de catehumeni (κατηχούμενοι, ἀκρώμενοι, auditori), adică cei care se găseau în curs de catehizare, apoi energumenii, după care urmau la rând catehumenii candidați la botez (οἱ φωτιζόμενοι, μέλλοντες, φωτίζεσθαι, οἱ βαπτιζόμενοι), adică cei cu instrucțiunea terminată, și, în fine, penitenții [557]. Pentru fiecare din aceste clase diaconul rostea mai întâi o ectenie, la finele căreia episcopul rostea o rugăciune adecvată categoriei respective, rugăciune pe care ei o ascultau cu capetele plecate, părăsind apoi biserica, la invitația ce le-o făcea diaconul după rugăciunea episcopului [558].

---

[552] Citat de Robert Will, *op. cit.*, t. I, p. 310, după referințele lui Bard, *La lecture de la Bible c. èlement de culte*, 1868, p. 18.

[553] Pe drept cuvânt deci făcea atenți Sf. Ioan Gură de Aur pe ascultătorii săi : «Hristos vă grăiește prin gura mea... Să nu credeți că vorbim acestea de la noi... Noi venim de la Dumnezeu... Suntem solitorii lui Dumnezeu pe lângă oameni» *(Omilia III la Epistola către Coloseni*, 4, P. G., LXII, col. 323—324).

[554] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXII, P. G:, CL, col. 417 A—B.

[555] F. E. Brightman, *op. cit.*, p. 314.

[556] Versiunea latină a lui Leon Thuscus : *Liturgia, seu missa S. Basilii, ex vetustis codicibus latinas translationis descripta*, în cea reimprimată de Claude de Saintes, *Liturgiae*, Anvers, 1562, p. 37 ș. u., precum și în exemplarul diaconului Isidor Pyromalos (la Iacob Goar, *op. cit.*, p. 181—182). Prima cerere a ecteniei apare despărțită în aceste documente astfel : Diaconul zice mai întâi : «Să zicem toți», credincioșii răspunzând «Doamne miluiește». Diaconul continuă : «Din tot sufletul și din tot cugetul să zicem» (Citat după Dom Placide de Meester, *op. cit.*, p. 85).

Canonul 19 al Sinodului de la Laodiceea face mențiune numai de rugăciunile pentru ieșirea catehumenilor și a penitenților. Totuși, omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur cuprind numeroase locuri care se referă la rugăciunile pentru catehumeni, energumeni și penitenți [559]. Unele din aceste pasaje inserează chiar texte liturgice în legătură cu concedierea catehumenilor, cum sunt următoarele două propoziții: «Să-i învețe pe dânșii cuvântul adevărului» și «Să le descopere lor Evanghelia dreptății» [560], care se păstrează până astăzi în ectenia pentru catehumeni. Aceeași omilie utilizează propoziția: «Și-i învrednicește pe dânșii, la vremea cuvenită, de baia nașterii a doua, de iertarea păcatelor...» [561], care face parte astăzi din textul rugăciunii pentru cei chemați (catehumenii), rugăciune aflată în Liturghia pusă sub numele Sfântului Ioan Gură de Aur.

---

[557] În general, bărbații ocupau partea dreaptă din interiorul bisericii, adică cea dinspre miazăzi, iar femeile stăteau pe latura de nord, adică în partea stângă. Locul penitenților depindea de gradul de pocăință în care se găseau. Cei din gradul IV ședeau în naos, mai în față, și anume în partea rezervată credincioșilor, iar cei din gradul III ocupau locul din spate, adică din fundul naosului, de o parte și de alta a ușilor care dădeau în tindă sau pronaos. Penitenților de gradul II le era rezervat spațiul din față al tindei, în laturile trecerii din acestea în naos, iar catehumenii erau așezați în spatele lor, spre ieșirea în portic; penitenții de pe prima treaptă își aveau locul afară, lângă ușa de intrare din portic, în tinda sau pronaosul bisericii. Cf. Dom A. Grea, *La sainte liturgie*, nouv. éd. Paris, p. 128; Mgr Chevrot, *op. cit.*, Paris, 1941, p. 36; Dr. Nicodim Milaș, *op. cit.*, vol. I, partea a II-a, p. 59—61.

[558] *Constituțiile Apostolice*, cart. VIII, cap. 6—9.

[559] Cf. *Omilia III despre incomprehensibila natură a lui Dumnezeu*, 6, 7, P. G., XLVIII, col. 725, 727—728; *Omilia IV*, 4—5, col. 733; *Omilia II despre obscuritatea profeților*, P. G., LVI, col. 182; *Omilia LXXI* (a LXXII), 4, P. G., LVIII, col. 666; *Omilia XVII la Epistola II către Corinteni*, 3, P. G., LXI, col. 527.

[560] Sub forma: «Să le descopere Evanghelia Hristosului Său», se găsește întrebuințată și în *Constituțiile Apostolice*, cart. VIII, cap. 6.

[561] F. E. Brightman, *op. cit.*, p. 315.

În textul actual al Liturghiilor bizantine figurează numai ceremonialul pentru concedierea celor două clase de catehumeni. Pentru prima din aceste categorii, ectenia este identică în tustrele Liturghiile. În primul rând, ei sunt îndemnați la rugăciune: «Rugați-vă cei chemați (οἱ κατηχούμενοι) [562] Domnului». Apoi înșiși credincioșii (cei botezați) sunt îndemnați să se roage pentru catehumeni: «ca Domnul să-i miluiască pe dânșii, să-i învețe cuvântul adevărului, să le descopere Evanghelia dreptății, să-i unească cu Sfânta Sa sobornicească și apostolească Biserică», să-i mântuiască, să-i apere și să-i păzească, pentru ca astfel «și aceștia să preamărească împreună cu noi (cei botezați) prea cinstitul și de mare cuviință numele Tău: al Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh». În timpul acestei ectenii, preotul desface antimisul, și anume câte o latură la fiecare din cele patru alineate de la început, pregătindu-l astfel în vederea așezării pe el a Sfintelor Daruri [562 bis].

În cele din urmă, catehumenii sunt îndemnați să-și plece capetele spre a se face rugăciunea specială pentru ei, înainte de ieșirea din biserică. Textul acestei rugăciuni este diferit în cele trei Liturghii ale Bisericii Ortodoxe. În general, se cere pentru ei ca Domnul să-i facă vrednici a primi botezul și a intra astfel în comunitatea credincioșilor. Astăzi, o astfel de rugăciune este rostită de preot în taină. Formularul Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur o intitulează: «Rugăciunea pentru cei chemați mai înainte de desfacerea antimisului», deși este așezată după ectenia în timpul căreia are loc această operație. În *Codicele Barberini 336* însă, unde se găsește înscrisă expres sub numele acestui Sfânt Părinte, ea poartă titlul de «Rugăciunea catehumenilor, înainte de sfânta înălțare (jertfă)» [563], adică așa cum se află intitulată astăzi în Liturghia Sfântului Vasile cel Mare.

Scopul participării catehumenilor la Liturghie mărginindu-se la instruirea lor în adevărurile de credință și de viață creștină, nu mai aveau nici un motiv să rămână mai departe în biserică, la Taina Sfintei Jertfe.

---

[562] *Adică cei ce se instruiesc, cei ce se învață.* Expresia «Cei chemați», adoptată de *Liturghierul* român, nu reprezintă traducerea corespunzătoare termenului κατηχούμενοι din originalul grec. Ediția *Liturghierului* de Iași, 1679, a mitropolitului Dosoftei, a recurs în această ectenie la termenii slavoni: «oglașenici» și «să-i oglășuiască» pe dânșii cuvântul adevărului...», în concordanță adică cu textul grec. De asemenea, *Liturghierul* Popii Ion din Suiug (manuscris copiat în anul 1724 după altul mai vechi. Vezi în «Revista Teologică», Sibiu, XXXI (1941), nr. 1—2, p. 6—36, studiul publicat de Gh. Șerban Cornilă) folosește termenul «oglașenici» atât în ectenia în cauză, cât și în titlul rugăciunii ce se citește în taină de preot, în timpul ecteniei menționate, iar în cuprinsul rugăciunii îi desemnează sub numele de «cei oglășuiți» («... caută spre robii Tăi cei oglășuiți»). Alte ediții, ca, de exemplu, cele din Iași, 1818, 1834, 1845, 1868 și cea de Râmnic, 1862, dau o traducere românească corectă termenului κατηχούμενοι, dar numai în titlu rugăciunii din timpul ecteniei: «Rugăciunea pentru cei ce se învață...».

[562 bis] În înțeles simbolic, acțiunea destocmirii antimisului amintește pregătirea mormântului de către Iosif, care «ca un catehumen, iar nu ca un ucenic desăvârșit, l-a săpat în piatră, nou, precum este și pânza antimisului, dar pe care l-a consacrat mai pe urmă lui Hristos». La K. Delikanis, Πατριαρχικὰ Ἔγγραφα, p. 48.

[563] F. E. Brightman, *op. cit.*, p. 315.

De aceea, venea îndată, precum se face și în Liturghia de astăzi, invitația repetată a diaconilor : «Câți sunteți catehumeni, ieșiți ; cei ce sunteți catehumeni, ieșiți..., ca nimeni din cei ce sunt catehumeni să nu rămână (înăuntru)». Cu aceste formule, Liturghia catehumenilor se consideră încheiată.

Formulele pentru concedierea clasei înaintate a catehumenilor, adică a celor care erau admiși să primească botezul la Paști, se păstrează astăzi numai în Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, căpătând întrebuințare numai în a doua jumătate a Postului Păresimilor. Ele urmează îndată după repetarea unei ultime invitații făcute pentru părăsirea bisericii de către catehumenii din prima categorie, după care diaconul se adresează celorlalți : «Câți sunteți pentru luminare, apropiați-vă ("Οσοι πρὸς τὸ φώτισμα προσέλθετε) [564], rugați-vă cei pentru luminare !». Urmează apoi o ectenie cu îndemnuri către credincioși de a se ruga pentru cei ce se pregăteau pentru botez, ca Domnul să-i învrednicească de această Sfântă Taină la vremea cuvenită, să le dăruiască desăvârșirea în credință, ca să poată ajunge să se numere în această ceată duhovnicească cu credincioșii. Candidații la botez sunt invitați apoi să-și plece capetele pentru a li se citi cuvenita rugăciune, înainte de concediere. Liturghia Darurilor mai înainte sfințite își încheie după aceea oficiul pentru catehumeni, prin strigarea diaconilor : «Câți sunteți pentru luminare, ieșiți..., ca să nu rămână cineva...».

În epoca în care era în vigoare disciplina penitenței publice, se folosea un ritual analog de rugăciuni și invitații în legătură și cu concedierea penitenților *(Constituțiile Apostolice,* VIII, 9). Ieșirea din uz a acestei discipline, cu organizarea penitenților în clase corespunzătoare gravității păcatelor și gradului de pocăință, a atras în chip firesc după ea și suprimarea formulelor rituale legate de trimiterea lor din biserică. Pentru motive analoage nu a mai putut găsi întrebuințare nici ritualul pentru concedierea energumenilor. Împotriva oricărei logici însă rugăciunile și formulele privitoare la concedierea catehumenilor au continuat să fie recitate în Liturghie, deși ele nu mai aveau aplicare încă din veacul al VII-lea, când Sfântul Maxim Mărturisitorul remarca faptul că nu se mai observa strictețea de odinioară pentru deosebirea și îndepărtarea celor nebotezați de la slujbă [565]. Aceste rituri nu mai reprezintă de mult deci decât un interes istoric, adică o simplă valoare de document. Totuși, menținerea lor în uzul liturgic a găsit susținători printre

---

[564] Printr-o omisiune de transcriere, înlesnită și de încetarea destul de timpurie a disciplinei catehumenatului, s-a ajuns ca termenul προέλθετε din ectenia pentru prima clasă de catehumeni să se generalizeze și în ectenia pentru cei ce se pregăteau pentru botez, în loc de προσέλθετε (apropiați-vă). Îndemnul de la finele ecteniei «Cei pentru luminare, capetele voastre Domnului să le plecați», în vederea citirii rugăciunii, înainte de concediere, ar rămâne fără obiect, sub raport logic, dacă cei spre luminare ar fi fost invitați de la început să iasă, prin strigarea «ieșiți» (προέλθετε). Vezi mai pe larg lucrarea noastră *Însemnări pentru o nouă ediție a Liturghierului...*, p. 40—42.

[565] *Scholia la scrierea Despre ierarhia bisericească a lui Pseudo-Dionisie Areopagitul,* III, 3, P. G., IV, col. 141 C.

liturgiști, pentru considerații cu un caracter mai mult sau mai puțin romantic. Astfel, unii interpretează existența lor în Liturghia de astăzi prin analogie cu situații din domeniul filologic, unde, potrivit sistemului ortografiei etimologice, unele litere se scriu în corpul cuvintelor, fără a se auzi în pronunție. Cu toate că, în general, ele sunt privite ca «greutăți inutile» și «aparente anomalii», totuși li se găsește o rațiune în simplul fapt că pot forma «bucuria eruditilor» [566]. Alteori se încearcă a se compensa caracterul anacronic al ritualului de la sfârșitul Liturghiei catehumenilor, atribuindu-i o semnificație simbolică. El ar fi, adică, de natură să provoace în sufletele asistenților reflecții asupra nevredniciei lor morale și sentimente de pocăință, la constatarea că nu se găsesc peste nivelul catehumenilor și penitenților de odinioară [567] și deci, astfel, «catehumeni sunt pururea în Biserică» [568].

Fapt este însă că acest ritual nemaicorespunzând nici unei realități din viața bisericească actuală, el rămâne nu numai fără înțeles pentru credincioși, dar chiar fără obiect pentru înșiși liturghisitorii care sunt obligați să se roage ca Dumnezeu să facă vrednici de baia botezului o categorie inexistentă de asistenți, pe care mai înainte i-a îndemnat la rugăciune, iar după aceea la plecarea capetelor și la ieșirea din biserică. Deci, deși în favoarea menținerii ritualului de la finele Liturghiei catehumenilor s-au făcut diverse considerații sentimentale, totuși nu se poate contesta caracterul său anacronic și că, găsindu-se golit de sens, prezența lui în Liturghia de astăzi nu este decât efectul unei legi sau al unui proces mecanic de așa-zisă «succesiune ereditară liturgică».

LITURGHIA CREDINCIOȘILOR

RITURILE DIN PRIMA PARTE A LITURGHIEI CREDINCIOȘILOR

1. Rugăciunile pentru credincioși. 2. «Intrarea cea mare». 3. Simbolul credinței. 4. Anafora sau ritualul Sfintei Jertfe euharistice

După *Liturghia catehumenilor* urmează îndată, adică în continuare, partea care poartă numele de *Liturghia credincioșilor*. Centrul și punctul culminant al acestei Liturghii îl formează ritualul Jertfei euharistice, săvârșit de preoți, la care se asociază și credincioșii, prin răspunsuri, imne și prin împărtășire. Ea se înfățișează astfel aproape ca un nou oficiu sau cel puțin ca al doilea act care, în serviciul divin public al

---

[566] Dom Fernand Cabrol, *op. cit.*, p. 15—16.

[567] Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 496 ; Dr. T. Tarnavschi, *Despre cele mai însemnate Liturghii ale Bisericii Orientale...*, în «Candela», XI (1892), nr. 12, p. 729, n. 1 ; P. Lebedev, *op. cit.*, p. 258—259 ; S. Salaville, *op. cit.*, vol. II, part. I, p. 88, 90, 91 ș. u.

[568] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfânta biserică*, în *«Tractat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe»*, trad. rom., ed. București, 1865, p. 261, col. 1.

Bisericii creștine, reprezintă «faza sacrificială» [569]. De aceea, Liturghia credincioșilor se mai poate numi și Liturghia euharistică ; ea constituie adevărata Liturghie creștină.

În Liturghia propriu-zisă sau euharistică se disting următoarele trei părți, bine caracterizate prin scopul urmărit în fiecare din ele :

A. Ritualurile de pregătire spirituală și materială de la începutul Liturghiei credincioșilor, în vederea Jertfei euharistice ;

B. Rugăciunea Sfintei Jertfe sau ἀναφορά; și

C. Ritualurile după anaforă, care formează partea de la sfârșitul Liturghiei euharistice.

Partea de la începutul Liturghiei credincioșilor se desfășoară după concedierea catehumenilor și până la dialogul care precede salutul sau binecuvântarea dată de preot, prin formula din Epistola a II-a către Corinteni 13, 13 : «Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu-Tatăl și împărtășirea Sfântului Duh să fie cu voi, cu toți». Ceremonialul acestei prime părți este compus din rugăciuni și acțiuni liturgice pregătitoare, în vederea aducerii Sfintei Jertfe. Momentele principale sunt reprezentate prin :

a) Rugăciunile pentru credincioși ;
b) Intrarea cea mare (ἡ μεγάλη εἴσοδος) și
c) Simbolul credinței.

1. Rugăciunile pentru credincioși

După ieșirea catehumenilor, în sfântul locaș rămâneau în vechime numai cei botezați sau credincioși (οἱ πιστοί), iar dintre aceștia, numai cei împăcați cu Biserica. De aici provine și numele acestei Liturghii. Cât timp s-a aflat în vigoare disciplina penitenței publice, erau tolerați să asiste și penitenții din clasa cea mai înaintată (gradul IV), adică așa-numiții împreună-șezători (συστάμενοι, συστάντες, consistentes). Nu erau primiți însă să aducă daruri și nici să se împărtășească (χωρὶς προσφορᾶς) [570]. Slujba era ascultată stând toți în picioare.

Se pare că ieșirea catehumenilor nu întrerupea serviciul divin, ci el continua prin citirea rugăciunilor pentru credincioși. Din canonul 19 al Sinodului de la Laodiceea rezultă că, în veacul al IV-lea, acestea erau în număr de trei, dintre care cea dintâi era citită în taină, iar celelalte, în auz [571]. *Liturghierul* păstrează astăzi numai două, care se citesc în taină

---

[569] S. Salaville, *op. cit.*, vol. II, partea I, p. 93.

[570] Can. 75 al Sf. Vasile cel Mare («fără proaducere»). Can. 11 al Sin. I Ecum. («fără împărtășire») și can. 5 al Sin. de la Ancira.

[571] Ceea ce a făcut pe F. E. Brightman *(Liturgies eastern and western*, p. 520) să presupună că numai rugăciunea dintâi era citită de preot în taină, pe când celelalte erau de fapt două ectenii rostite de diacon.

de preot, în timp ce diaconul rostește ecteniile respective. Este probabil că la această practică se ajunsese cu mult înainte de veacul al VIII-lea sau al IX-lea, deoarece situația este aceeași și în *Codicele Barberini 336*. Nu este exclus însă ca cea de a treia rugăciune a credincioșilor să fi fost aceea care se citește astăzi după punerea darurilor pe Sfânta Masă, în urma Intrării celei mari. Ea a putut fi distanțată de celelalte atunci când s-a dezvoltat ceremonia Vohodului mare, care, potrivit cu logica acțiunii și cu sensul rugăciunilor, a fost așezată între rugăciunea a doua și a treia.

Intitularea primelor două ca rugăciunea întâi și a doua a credincioșilor sau pentru credincioși se justifică numai prin faptul că ele se citesc în cursul Liturghiei cu acest nume, pentru că în realitate cuprinsul lor se referă nu numai la credincioși, ci, cum este și firesc, chiar la preot în primul rând, ca slujitor al jertfei. În cea dintâi dintre ele, liturghisitorii mulțumesc lui Dumnezeu, cum se face în chip expres mai ales în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, pentru că le-a ajutat să aducă și acum Sfânta Jertfă pentru păcatele lor și ale credincioșilor, cerând în același timp să le asculte rugăciunile și să le ajute să săvârșească această lucrare în stare de vrednicie, «întru mărturia curată a cugetului». Căci, potrivit reflecției Sfântului Ioan Gură de Aur *(Despre preoție*, cartea a VI-a, cap. 2 și 4), amintită de Sfântul Gherman I al Constantinopolului, «sufletul și mâna celui care va atinge Trupul preacurat al lui Hristos, Dumnezeul nostru, trebuie să fie mai curate decât razele soarelui» [572]. În cea de a doua rugăciune, liturghisitorii stăruie din nou în cererea lor către Dumnezeu să le curețe trupurile și sufletele de orice pată, pentru ca să se găsească în stare de nevinovăție în oficiul lor pentru aducerea Jertfei, rugându-se în același timp să se dăruiască și credincioșilor — «celor ce se roagă împreună cu noi» — desăvârșirea spirituală, spre a ajunge astfel să se împărtășească cu vrednicie din Sfânta Jertfă. De altfel, toate celelalte rugăciuni recitate tainic în cursul Liturghiei vibrează, ca și cele două de la începutul Liturghiei credincioșilor, de sentimentul și mărturisirea insuficienței spirituale a slujitorilor și a celorlalți participanți la această mare slujbă a Bisericii. În consecință, liturghisitorii imploră mila și harul dumnezeiesc, spre a-i întări cu puterea Sfântului Său Duh pentru săvârșirea Jertfei euharistice, curățindu-i de tot ce ar putea să tulbure simțurile și ferindu-i de orice faptă rea, pentru că numai astfel, «păziți sub stăpânirea Ta», precum încheie ecfonisul ultimei ectenii și rugăciuni de la începutul Liturghiei credincioșilor în formularele Sfântului Ioan Gură de Aur și Sfântului Vasile cel Mare, pot aduce cu vrednicie slavă lui Dumnezeu. Pe de altă parte, în Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, urmând cursul logic al ideilor din rugăciunea corespunzătoare, preotul mărturisește în ecfonisul respectiv că numai «după darul Hristosului Tău» putem să ne facem «fii ai luminii și ai zilei», prin împărtășirea cu «preacuratul Trup și de viață făcătorul Sânge». Așa încât Liturghia, deși este de fapt o rugăciune, și anume cea mai mare rugăciune a Bisericii, ea se înfățișează în același timp și ca un suiș spiritual sau ca o scară sublimă a sfințeniei, care, printr-o continuă și progresivă smerenie și pocăință, manifestate în cursul rugăciunilor tainice, duce la unirea deplină cu Dumnezeu prin Fiul Său.

---

[572] Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 416 C—417 A.

De fapt, Liturghia credincioșilor începe cu ectenia : «Câți suntem credincioși, iară și iară cu pace Domnului să ne rugăm», ce se rostește în timpul primei rugăciuni pentru credincioși și în directă continuare a formulelor pentru ieșirea catehumenilor. Odinioară, înaintea fiecăreia din cele două rugăciuni se recita în întregime ectenia mare [573]. Ea a rămas și în practica de astăzi, și anume în timpul celei de a doua rugăciuni, dar sub o formă fragmentară, prin omiterea părții de la mijlocul ei, și anume începând de la cererea a cincea până la a zecea inclusiv. Aceasta reprezintă o practică cristalizată înainte de veacurile al XIII-lea și al XIV-lea, când patriarhul Filotei ia act de ea în *Diataxa* sa. Astfel, cu privire la cele două rugăciuni pentru credincioși, el recomandă diaconului să fie atent când termină de citit preotul pe fiecare din ele, pentru ca în acest moment să întrerupă ectenia prin expresia «Înțelepciune !», dând astfel ocazie preotului să spună vosglasul rugăciunii respective [574]. În *Liturghierul* de astăzi, ectenia în cauză moștenește deci întinderea consacrată de experiență și uz, în raport cu timpul socotit necesar preotului pentru citirea în taină a fiecăreia din cele două rugăciuni pentru credincioși. Prezența interjecției «Înțelepciune !», în locul obișnuitului îndemn : «... pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm», reprezintă o notă unică și caracteristică a celor două ectenii de aici pentru credincioși. În vechime, interjecția «Înțelepciune !» corespundea în acest moment, precum am văzut, unei necesități practice [575].

---

[573] *Ms. nr. 1020 Bibl. din Sinai* (veacul al XII-lea — al XIII-lea), la A. Dmitrievschi, Εὐχολόγια, p. 141. Mărturii despre întrebuințarea ecteniei mari la începutul Liturghiei credincioșilor ne dau *Constituțiile Apostolice*, cart. VIII, cap. 10 ; Sf. Vasile cel Mare, *Epistola CLV* ; P. G., XXXII, col. 612 ; Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XXXVII la Fapte*, 3, P. G., LX, col. 266 etc.

[574] *Cod. 6277—770 Mânăstirea Pantelimon*, la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 9. Vezi și Dom Pl. Meester, articolul *Grécques (Liturgies)*, în «Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie», t. VI, part. 2, col. 1619 ; S. Salaville, *op. cit.*, p. 95, n. 1.

[575] Pan. N. Trembela (*op. cit.*, p. 67—68) presupune că strigarea «Înțelepciune !» ar proveni, în prima ectenie, din rugăciunea de odinioară pentru penitenți, iar în cea de a doua ectenie, din rugăciunea pentru credincioși, pe care ei trebuiau să le asculte plecați în genunchi. Strigând : «Înțelepciune !», diaconul i-ar fi făcut atenți asupra momentului când trebuiau să se ridice și să se apropie cu cuviință, pentru a primi, prin mâna liturghisitorilor, binecuvântarea obișnuită. Această interjecție ar fi înlocuit, adică, formulele «ridicați-vă, catehumenilor», sau, pentru credincioși, «să ne ridicăm», din Liturghia *Constituțiilor Apostolice*, cart. VIII, cap. 6, 10. O astfel de ipoteză este însă prea puțin probabilă. În primul rând, ea nu găsește nici un temei în analogia cu locurile citate din *Liturghia Constituțiilor Apostolice*. Îndemnul «ridicaț-vă» sau «să ne ridicăm» avea alt sens, iar pentru primirea binecuvântării de la liturghisitori, înainte de concedierea diferitelor clase de asistenți, *Constituțiile Apostolice* (VIII, 6, 7, 9) întrebuințează formula : «plecați-vă și fiți binecuvântați». Pe de altă parte, interjecția «înțelepciune» apare mai târziu numai în ecteniile pentru credincioși, iar nu și în cele pentru catehumeni.

2. «Intrarea cea mare»

a. Scurtă privire istorică. b. Imnul heruvic. c. Rugăciunea tainică a preotului din timpul Imnului heruvic. d. Ceremonialul «Intrării celei mari». e. Simbolismul «Intrării celei mari». f. Încheierea ritualului «Intrării celei mari»

După rugăciunea a doua pentru credincioși, urmează procesiunea Intrării celei mari (ἡ μεγάλη εἴσοδος, Vohodul cel mare), care se desfășoară într-o atmosferă de înaltă spiritualitate, pregătită prin *Imnul heruvic* sau *heruvimic* și prin rugăciunea înălțată în taină de liturghisitori, în timp ce cântăreții, corul sau credincioșii intonează acest imn. În esența ei, Intrarea cea mare constă materialmente în transportarea, cu o solemnitate deosebită, pe Sfânta Masă, a darurilor pregătite deja la proscomidiar. Temelia pe care se înalță tot edificiul Jertfei liturgice este la origine aducerea și oferirea darurilor. Ritualul pregătirii Sfântului Agneț și a Sfântului Potir constituie elementul esențial și fundamental al Proscomidiei. Prin transportarea darurilor însă, de aici pe Sfânta Masă, Intrarea cea mare trebuie considerată, la rândul ei, ca început al însuși ritualului Sfintei Jertfe euharistice.

a. **Scurtă privire istorică.** În vechime, pregătirea materială și proaducerea darurilor pentru Jertfă aveau loc în prima parte a Liturghiei credincioșilor. Ele erau depuse de aceștia după concedierea catehumenilor, fiind adunate mai ales de diaconi, care le depozitau în pastoforiu sau pe o masă suplimentară (τὸ παρατράπεζον) dinăuntrul altarului. Cantitățile potrivite alese de diacon erau apoi transportate și prezentate, în vasele respective, episcopului sau preotului, care le primea și le depunea pe altar, oferindu-le ca daruri, printr-o rugăciune. În legătură cu aceste acțiuni se broda și pomenirea numelor celor care le aduceau și ale celor pentru care erau aduse.

După ce însă locul sau momentul Proscomidiei a fost trecut înainte de Liturghia catehumenilor și a luat dezvoltarea știută pe masa prothezei, actul transportării darurilor a trebuit să îmbrace de asemenea și el, ca urmare logică, o pompă corespunzătoare. Un impuls însemnat în această direcție a fost dat și de semnificațiile simbolice căpătate de momentele și actele din ritualul Proscomidiei în noul său aspect. Pe de o parte, Agnețul este privit ca imaginea Mielului lui Dumnezeu pregătit pentru jertfă, cât și a Fiului Său, născut în peștera de la Betleem ; pe de altă parte, întreg serviciul după citirea Sfintei Evanghelii și până la Imnul heruvic simbolizează, după *Comentariul* Sfântului Gherman I al Constantinopolului, timpul din cei trei ani ai activității Mântuitorului [576]. Era deci foarte natural ca aducerea darurilor pe Sfânta

---

[576] *Op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 416 D și ed. Nil Borgia, *Il commentario liturgico di S. Germane, patriarca Constantinopolitana e la Versione latina di Anastasio Bibliotecario*, nr. 33, p. 25.

Masă să capete semnificația venirii Sale pentru cea din urmă oară la Ierusalim, înainte de Patimi[577]. Ca urmare firească, actul simplei transportări de odinioară a darurilor din schevofilachion, sau de la masa pe care erau pregătite mai târziu, la sfântul prestol, a trebuit să fie supus unei dilatări corespunzătoare[578] noilor sensuri. Așa a luat naștere *Vohodul cel mare* sau *Intrarea cu sfintele daruri*, sub forma unei procesiuni care pleacă de la proscomidiar, trece prin ușa dinspre miazănoapte a altarului, pentru a ajunge în mijlocul naosului, întorcându-se apoi prin sfintele uși la Sfânta Masă din altar, unde sunt din nou proaduse sau puse înainte.

Ceremonia Intrării celei mari s-a inaugurat în veacul al VI-lea, desigur sub o formă mai simplă la început și poate numai prin unele regiuni. Pe vremea patriarhului Eutihie al Constantinopolului (552—565) ea nu era încă generalizată. Se vede însă că prindea teren, de vreme ce el dezaproba pe cei ce recomandau credincioșilor să cânte un anumit imn, în timp ce darurile erau transportate la Sfânta Masă, închipuindu-și că este purtat «Împăratul slavei», deși ele nu erau încă sfințite[579].

La nouă ani însă după încetarea din viață a acestui patriarh (574), Vohodul cel mare a intrat oficial în tipicul Bisericii, în urma Decretului prin care împăratul Justin consacra introducerea Imnului heruvic în Liturghie[580]. Această cântare se găsește strâns legată, în istoria serviciului divin, de ceremonia Intrării cu sfintele daruri. Proba cea mai evidentă în această privință o face ecoul expres al acestei procesiuni, reflectat în textul Imnului heruvic, care apare astfel ca o punere în scenă a temei solemnității înseși.

b. **Imnul heruvic.** Nu s-ar putea spune cu precizie absolut documentară la care din cele patru imne heruvice din serviciul Liturghiilor bizantine se referă Decretul împăratului Justin[581]. În tot cazul, o astfel

---

[577] Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 420 D. Cf. și Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXIV, col. 420 C.

[578] Cf. și P. Lebedev, *op. cit.*, p. 262.

[579] *Epistola către papa Vigiliu, Despre Paști și Sf. Euharistie*, P. G., LXXXVI, 2400—2401.

[580] G. Cedrenus (veacul al XI-lea), *Compendiu istoric*, P. G., CXXI, col. 748.

[581] Nu este exclus totuși ca cel mai vechi din ele să fie cel care se cântă la Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, în sâmbăta Paștilor («Să tacă tot trupul omenesc și să stea cu frică și cu cutremur și nimic pământesc întru sine să nu gândească, fiindcă Împăratul împăraților și Domnul domnilor vine să se junghie și să se dea mâncare credincioșilor; ci merg înaintea Acestuia cetele îngerești cu toată începătoria și stăpânia: heruvimii cu ochi mulți și serafimii cei cu câte șase aripi, fețele acoperindu-și și cântând cântarea: «Aliluia, aliluia, aliluia»), întrucât el este întrebuințat și în Liturghia Sfântului Iacob. Imnul heruvic din Liturghia Darurilor mai înainte sfințite («Acum Puterile cerești împreună cu noi nevăzut slujesc, că iată intră Împăratul slavei. Iată jertfa tainică săvârșită, de dânsele este înconjurată. Cu credință și cu dragoste să ne apropiem ca părtași ai vieții veșnice să ne facem. Aliluia, aliluia, aliluia») este considerat de unii ca o compoziție din anul 615 a patriarhului constantinopolitan Sergiu, iar de alții este atribuit diaconului său, Gheorghe Pisidis. Poate că imediat după heruvicul din Sâmbăta mare vine ca

de cântare de inspirație creștină venea numai să înlocuiască aici un psalm care mai înainte se intona în timp ce se adunau darurile de la credincioși și se îndeplineau lucrările manuale pregătitoare, în vederea punerii înainte sau a proaducerii[582].

Cele două ectenii și rugăciuni pentru credincioși s-ar putea privi ca un scurt moment de tranziție de la Liturghia catehumenilor la Liturghia euharistică. Venind imediat după ecteniile și rugăciunile pentru catehumeni și având ca obiect una dintre categoriile de asistenți aflați în biserică, rugăciunile pentru credincioși apar într-o măsură oarecare cu o funcțiune similară celei a grupului de rugăciuni dinaintea lor și aproape ca o parte integrantă a acestui grup. Unele încheie oficiul pentru catehumeni, iar cele pentru credincioși reprezintă o prevenire pentru categoria de asistenți care rămâneau în biserică, spre a participa la desfășurarea misterului liturgic, care consta în aducerea Jertfei.

În Liturghie, creștinul contemplă nu numai cu mintea, ci și cu credința opera și misterul mântuirii. De aceea, credincioșii sunt conduși, de la meditația discursivă, prin rugăciunile, imnele și lecturile din Liturghia catehumenilor, la meditația contemplativă, prin care puterile sufletului se avântă dincolo de contingențele banale ale vieții, spre a simți prin credință prezența lui Dumnezeu și a harurilor Sale.

Prin tema și obiectul lor, toate rugăciunile și actele din rânduiala Liturghiei credincioșilor se găsesc într-o strânsă conexiune și dependență de momentul culminant al Jertfei euharistice, în care se realizează înseși prezența și lucrarea Mântuitorului. Percepția acestei realități supranaturale scapă însă capacității simțuale a firii umane, ea fiind proprie numai unei intuiții spirituale superioare, susținută de har și izvorâtă din credință. De la începutul ei, dar mai precis de la cântarea Heruvicului, Liturghia se desfășoară într-o notă mistică. Ca atare, în întocmirea ceremonialului se observă tendința vădită de a transpune cugetarea, simțirea religioasă și pietatea pe un plan superior, am putea spune suprasimțual. În definitiv, Liturghia urmărește în ultima instanță să realizeze în credincioși senzația aceasta a supranaturalului sau experiența unei vieți divine, adică, într-un cuvânt, emoția mistică. Numai deasupra simțurilor, în domeniul credinței putem încerca această senzație a unirii noastre intime cu Dumnezeu prin Fiul Său. De aceea, prin Imnul heruvic, ni se amintește încă de la începutul Liturghiei credincioșilor acea condiție preliminară de purificare morală și intelectuală, pusă de teologia mistică, pentru ca «cel puțin în inimă» să ne despărțim sau să ne degajăm de toate cele ce ne leagă de lumea simțurilor.

---

vechime cel din uzul Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur: «Noi cei care închipuim, tainic, pe heruvimi și aducem făcătoarei de viață Treimi cântarea cea de trei ori Sfânt, toată grija cea lumească să o lepădm, ca să primim pe Împăratul tuturor, pe Cel înconjurat în chip nevăzut de cetele îngerești. Aliluia, aliluia, aliluia». În Joia Mare ține loc de heruvic troparul «Cinei Tale celei de taină, Fiul lui Dumnezeu, astăzi părtaș mă primește...». Vezi lucrarea noastră *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească...*, p. 171—175.

[582] Cf. lucrarea noastră indicată în nota precedentă, p. 171—172.

Intonarea Heruvicului începe direct după ecfonisul («Ca sub stăpânirea Ta totdeauna fiind păziți...») ultimei rugăciuni pentru credincioși. Dintre cele patru imne amintite, întrebuințarea cea mai largă, generală am putea spune, o are, precum este și firesc, Heruvicul din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur («Noi, cei care închipuim tainic pe heruvimi...»). Ideile din cele trei imne heruvice propriu-zise sunt aceleași, deși dezvoltarea și ordinea lor de succesiune este diferită în textele respective. Așa precum s-a spus, tema lor se inspiră din semnificația simbolică a Intrării celei mari. Mântuitorul, «Împăratul slavei», «Împăratul tuturor», «Împăratul împăraților și Domnul domnilor», «înconjurat în chip nevăzut de cetele îngerești», care «merg înaintea Acestuia... cu toată începătoria și stăpânia, heruvimii cei cu ochi mulți și serafimii cei cu câte șase aripi», va apărea adică, curând, reprezentat prin sfintele daruri ce se vor transporta de la proscomidiar pe Sfânta Masă. Ca participanți la această priveliște spirituală, noi Îl întâmpinăm intonând de trei ori cântarea de laudă «Aliluia», așa cum făceau puterile cerești din viziunea autorului Apocalipsei (19, 1, 3, 4)[583]. Pentru ca într-adevăr să putem închipui tainic pe heruvimi și să ne unim cu corurile cetelor îngerești, este însă necesar ca mai întâi «să tacă tot trupul omenesc și să stea cu frică și cu cutremur și nimic pământesc întru sine să nu gândească». Pentru ca să vedem cu ochii spirituali pe Fiul lui Dumnezeu, Cel ce a mers să se jertfească pentru mântuirea noastră, se cere anume ca sufletul să fie ușor, să fie desprins de tot ceea ce l-ar putea reține în preocupări inferioare sau din cadrul vieții pământești, să ajungă a fi asemenea îngerilor printr-o renunțare și simplificare interioară, eliberându-se de sub puterea și sugestia simțurilor, care ne înlănțuie în grijile terestre ale vieții. Precum se exprimă Sfântul Gherman I al Constantinopolului, «Imnul heruvic, care se cântă, îndeamnă pe toți să fie mai cu luare-aminte de acum și până la sfârșitul Liturghiei, lăsând toată grija de aici, ca să primească pe Marele Împărat, prin împărtășire»[584].

De fapt, Imnul heruvic nu este propriu-zis o rugăciune. Însuși titlul de «Imn heruvimic» i se aplică simbolic sau figurat, întrucât el nu este adresat îngerilor și nici nu se prezintă ca intonat de ei. Cuprinsul său are caracterul unei formule de autopersuasiune corespunzătoare momentului, pe care credincioșii prezenți la Liturghie și-o administrează colectiv în vederea înviorării potențialului lor spiritual, pentru a se putea simți în cor cu «cetele îngerești..., cu heruvimii... și serafimii...», care, «acum, slujesc în chip nevăzut împreună cu noi». Intonarea melismatică a acestui imn, caracterizată prin modulații tărăgănate, este

---

[583] În *Expositio liturgiae gallicanae*, atribuită Sf. Gherman al Parisului († 576), P. L., LXXII, col. 83—98, acest întreit «Aliluia» este considerat ca un împrumut din viziunea Apocalipsei Sfântului Ioan Evanghelistul (19, 1, 3, 4). *Comentariul liturgic* al Sf. Gherman I al Constantinopolului dă ca temei biblic al imnului heruvic viziunea din profeția lui Iezechiel 10, 3, 4.

[584] Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 420 D—421 A.

cerută în primul rând de rațiuni practice, și anume spre a se lăsa timpul necesar lucrărilor de pregătire ale liturghisitorilor. Nu mai puțin însă o astfel de intonare constituie un element în plus pentru crearea unei dispoziții sufletești de transportare spirituală și de meditație, corespunzătoare momentului.

c. **Rugăciunea tainică a preotului din timpul Imnului heruvic.** Pentru pregătirea specială a liturghisitorului n-a întârziat să se introducă în plus o mișcătoare rugăciune, ce se citește în taină în timpul cântării Heruvicului: «Nimeni din cei legați cu pofte și cu desfătări trupești nu este vrednic să vină, să se apropie sau să slujească Ție, Împărate al slavei...». E greu să se afirme că ea a fost întrebuințată mai întâi în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur sau în cea a Sfântului Vasile cel Mare. Unele manuscrise o înscriu numai în rânduiala acesteia din urmă[585], iar altele n-o prevăd în nici una din ele[586]. Nu este exclus ca ea să fi figurat mai întâi ca o piesă de evhologhiu, de unde era recitată la vremea cuvenită.

Apropiata transportare a darurilor pe Sfânta Masă, adică pe adevăratul altar, pentru jertfă, este firesc să angajeze profund conștiința preotului, ca slujitor al ei. În perspectiva sa spirituală, se profilează jertfa în sine, jertfa deplină sau desăvârșită, când, fiind sfințită prin venirea și lucrarea Sfântului Duh, Domnul însuși devine prezent substanțial. De aceea, anticipând, liturghisitorul se simte obligat a mărturisi că adevăratul preot al jertfei este Mântuitorul, că în Liturghie este jertfa Lui însuși, pe care pe Golgota a adus-o personal, primind-o împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt; pe de altă parte, că tot El este Cel ce împărtășește pe credincioși de binefacerile jertfei Sale prin primirea de către ei a Sfântului Său Trup și a Preacuratului Său Sânge, la sfârșitul Liturghiei: «Tu ești Cel ce aduci (jertfești) și Cel ce Te aduci (Te jertfești), Cel ce primești și Cel ce Te împarți, Hristoase, Dumnezeul nostru». Preotului îi este încredințat numai oficiul de slujitor al Împăratului slavei, adică de «împreună-lucrător» (II Cor. 6, 1), sau cooperator la opera mântuirii, ce se continuă în fiecare Liturghie; aici, preotul îndeplinește rolul de slujitor în numele Învățătorului său, adică de oficiant al jertfei, care acum se aduce sub formă liturgică sau sacramentală și deci nesângeroasă, pentru ca astfel, până la sfârșitul veacurilor, cei ce cred într-Însul să aibă ocazia a se împărtăși de binefacerile mântuirii realizate prin jertfa Fiului lui Dumnezeu[587].

Un mandat atât de sfânt încarcă cu mare răspundere și e de natură a umple de sfială sufletul unui preot pătruns de conștiința misterului pe care îl îndeplinește în Liturghie. Ce vrednicie morală, ce grad de spiritualitate, adică de degajare de patimi, și ce înălțare cu duhul trebuie să realizeze un liturghisitor pentru ca să poată fi la înălțimea slujbei în care el reprezintă pe Arhiereul cel veșnic și stăpân al celor cerești și al celor pământești! Îndeplinirea unui astfel de oficiu «este lucru mare și înfricoșător pentru înseși puterile cerești», așa încât «nimeni din cei legați cu pofte și cu desfătări trupești nu este vrednic să vie, să se apropie sau să slujească Ție, Împărate al slavei». Pe orice treaptă a suișului duhovnicesc s-ar ridica un preot, nu s-ar putea spune totuși că, om în trup fiind, ar fi putut atinge măsura deplină a sfințeniei cerute «pentru a sta înaintea Sfintei Mese și a jertfi Sfântul și Preacuratul Trup și Scumpul Sânge». De aceea, el simte nevoia să se roage Domnului ca să nu-l înlăture dintre slujitorii Săi, ci «să-i curățească sufletul și inima de cugete viclene și să-l facă apt prin puterea Sfântului Său Duh», binevoind astfel a primi să-I fie aduse darurile de un slujitor care se recunoaște nevrednic.

---

[585] *Codicele Barberini 336* (veac. al VIII-lea — al IX-lea) și *Codicele Sebastianov* (veac. al X-lea — al XI-lea). Cf. Dom Placide de Meester, *Genèse, sources et développements du texte grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome...*, p. 88, n. 3.

[586] *Codicele Porphyrios* (veac. al X-lea — al XI-lea) și *Codicele Rossanensis* (veac. al XI-lea — al XII-lea). Cf. *Ibidem*.

[587] Pr. O. N. Căciulă, *Ἡ Θεῖα Εὐχαριστία ὡς θυσία*, Atena, 1931, p. 338—339.

Rugăciunea tainică din timpul cântării Heruvicului constituie deci un scurt dar concentrat exercițiu spiritual și o formulă țesută din vibratoare accente ascetice, menite să purifice sufletul liturghisitorului și să-l promoveze cel puțin pe o primă treaptă a urcușului spiritual corespunzător atmosferei de mister a Liturghiei credincioșilor. Ca o întregire a acestui exercițiu, liturghisitorii încearcă o nouă înălțare într-un zbor iute al gândului, recitând și ei, în taină și cu pătrundere, Imnul heruvic de trei ori, cu câte o închinăciune în fața Sfintei Mese, la fiecare sfârșit.

d. **Ceremonialul «Intrării celei mari».** Deschizându-se apoi sfintele uși și perdeaua lor, preotul face tămâierea mică, recitând Psalmul 50 și alte tropare de umilință și acomodându-și această acțiune notei mistice a momentului, printr-o cădire lină, care să nu tulbure prin sunetul clopoțeilor de la cădelniță liniștea de profundă reculegere din biserică. Însăși această cădire se încadrează între lucrările pregătitoare ale Vohodului. Terminând cădirea, liturghisitorii fac îndată trei închinăciuni în fața Sfintei Mese și, după ce o sărută, se înclină dintre sfintele uși către credincioși. Mergând după aceea la proscomidiar și făcând trei închinăciuni însoțite de recitarea stihului «Dumnezeule, curățește-mă pe mine păcătosul», liturghisitorii iau vasele cu sfintele daruri și formează cortegiul Vohodului, potrivit regulilor înscrise în *Liturghier*[588], cu privire la cazurile când oficiază un preot singur, ori însoțit de diacon, sau mai mulți preoți, cu sau fără diaconi. Îndată ce cântarea Heruvicului se oprește la punctul stabilit prin practică, procesiunea cu sfintele daruri se desfășoară ieșind, precum s-a spus, prin ușa de miazănoapte a altarului, purtându-se înainte cădelnița cu tămâie sau smirnă, precum și una sau două făclii aprinse. La catedrale și biserici cu un aparat mai

---

[588] A se vedea îndeosebi ediția *Liturghierului* de București, 1956. La Liturghia cu arhiereu acesta nu iese cu sfintele daruri, «ci le dă preotului și diaconului, care închipuie pe Iosif și pe Nicodim», întrucât «arhiereul poartă chipul lui Hristos». *Scrisoarea sinodală a patriarhului ecumenic Paisie I către Nicodim al Moscovei (1665)*, la K. Delikanis, *op. cit.*, t. III, p. 48.

bogat, în primele rânduri ale procesiunii sunt purtate ripidele de metal cu chipurile serafimilor, ilustrându-se astfel simbolic cetele îngerești, care escortează în chip nevăzut pe Împăratul tuturor[589]. În vremurile de strălucire ale Imperiului bizantin, împăratul însuși se încolona în această procesiune, atunci când participa la Liturghia din biserica Sfânta Sofia. Cu lumânarea în mână, el pornea din altar cu clerul și îndată ce ieșea pe ușa laterală amintită, suita de demnitari și garda cu prapuri și sceptrul îl urmau în acest cortegiu simbolic al Împăratului tuturor[590]. Nu este de mirare deci că și credincioșii s-au simțit înclinați la rândul lor să-și manifeste venerația îngenunchind în fața darurilor purtate în procesiune, deși în acest moment liturgic ele nu au decât tot valoarea unor simboluri[591].

Începând chiar în timpul parcursului de la altar și continuând în mijlocul naosului, unde se opresc cu fața spre credincioși, liturghisitorii rostesc cu solemnitate formulele stabilite pentru pomenirea în general a căpeteniilor bisericești, a diferitelor categorii ale clerului, a conducătorilor statului și a ctitorilor. Pomenirea publică și solemnă a acestor categorii, la Vohodul cu cinstitele daruri, este motivată de serviciile și foloasele pe care obștea credincioșilor le are din partea acestor categorii, care, prin îndeplinirea atribuțiilor lor, asigură fie ordinea și siguranța vieții sociale, fie progresul spiritual și mântuirea sufletelor, fie susținerea Bisericii și a rolului ei, prin jertfele lor materiale. Pentru restul credincioșilor se întrebuințează formulele generale sau globale de pomenire înscrise în *Liturghier*.

În realitate însă, cel puțin în Biserica Ortodoxă Română, se practică aproape în chip curent — am putea spune — și pomenirea nominală publică a listelor de vii și morți, uneori destul de lungi, în timpul opririi procesului Vohodului mare, în mijlocul naosului. În spiritul dreptului bisericesc oriental însă, o excepție în acest sens se face numai pentru ctitori, îngăduindu-se ca «numele lor să fie pomenite la slujbele bisericești»[592]. În această categorie ar putea fi asimilat, fără îndoială, și cazul altor creștini pioși care s-au ilustrat prin binefaceri sensibile în folosul comunității bisericești. Pomenirile nominale lungi, care nu se încadrează în excepțiile menționate în legătură cu Vohodul mare, apar însă pe de o parte ca o exagerare a amănuntelor accesorii, ceea ce duce la înecarea acțiunii liturgice principale și la stingerea esteticii ritualului. Totodată, ele pot ajunge o încercare serioasă pentru puterea de suportare a multora dintre credincioși și o provocare pentru susceptibilitățile delicate, mai ales în cazurile în care se pot identifica în șirul numelor rostite în auz persoane cu o reputație morală scăzută în opinia publică; în astfel de condiții, «răscumpărarea păcatelor se schimbă (se transformă) în laudă», precum se exprima Fericitul Ieronim[593]. Pentru aceste motive, autoritatea bisericească s-a văzut nevoită să interzică formal pomenirile nominale sau, mai precis, citirea de pomelnice la ieșirea cu cinstitele daruri[594]; pentru un astfel de oficiu, rânduiala bisericească a stabilit momentele respective din ritualul Proscomidiei. Pomenirile nominale din cursul Vohodului mare au caracterul precis al unor pomeniri de onoare[595], așa că nu pot fi la locul lor aici acelea care nu întrunesc această condiție.

---

[589] Cf. și Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 420 A.

[590] Vezi βασίλειος τάξις sau *Cartea ceremoniilor de la Curtea bizantină*, întocmită de împăratul Constantin al VII-lea, Porfirogenetul. Cf. S. Antoniadis, *Place de la Liturgie dans la tradition des lettres grecques*, Leiden, 1939, p. 199.

[591] Asupra acestui amănunt a atras atenția încă din veacul al VI-lea patriarhul constantinopolitan Eutihie (vezi nota 579). Nicolae Cabasila explică această îngenunchere a credincioșilor prin confundarea cu Vohodul de la Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, unde este vorba de o prezență reală a Mântuitorului, Darurile aflându-se deja transformate în Trupul și Sângele Său, la o Liturghie precedentă *(op. cit.*, cap. XXIV, col. 420 D). Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, găsește o formă mai fericită pentru justificarea acestei practici. Respingând acuzația de idololatrie, el susține că pe drept cuvânt îngenunche credincioșii la Vohodul cel mare, întrucât, deși darurile nu sunt sfințite, ele au fost însă pregătite și puse înaintea lui Dumnezeu prin rugăciuni, ca unele ce urmează a fi prefăcute puțin mai târziu în Trupul și Sângele Mântuitorului. Deci la Intrarea cea mare, lor li se dă cinstire ca unora ce sunt închipuiri ale Trupului și Sângelui lui Hristos *(Despre sfânta biserică*, p. 261, col. 2; 262, col. 1). O justificare similară o găsește și Gavriil Sever al Filadelfiei, în lucrarea *Fides Ecclesiae orientalis seu Gabrielis metropolitae Philadelphiensis opuscula*, editată de Richardus Simon, Paris, 1671 (La Joannes Michael Hanssens, *op. cit.*, t. III, pars altera, p. 288).

---

[592] Nicodim Milaș, *Dreptul bisericesc oriental,* traducere română de I. D. Cornilescu și Vasile S. Radu, București, 1915, p. 441. O astfel de concesie are la bază și o considerație de ordin moral și educativ în același timp. Este, adică, o datorie de recunoștință de a ne aduce aminte în rugăciuni de ctitori și binefăcători, luând exemplu de la sacrificiile lor pioase.

[593] «Expunem acest capitol pentru întâistătătorii Bisericilor. Ce înseamnă cuvintele: alesul meu a săvârșit multe fărădelegi în casa mea? (Ier. 11, 15). Ele se aplică fără îndoială și bogaților care, deși răpesc bunurile altora și nu scot vicleșugurile din inimile lor, cred că sunt demni de îndurarea lui Dumnezeu... Cu toate acestea, se pomenesc acum public numele donatorilor, și răscumpărarea păcatelor se transformă în laudă, fără să-și amintească de văduva din Evanghelie care, punând în corvană doi bănuți, a întrecut ofranda tuturor bogaților» (Marcu 12, 41—44. *Super Ieremiam,* cart. II, cap. XI, P. L., XXIV, col. 784 C—D).

[594] «Multe Biserici autocefale au interzis prin hotărâri sinodale citirea pomelnicelor la ieșirea cu sfintele daruri și chiar pomenirea chiriarhului acelei Biserici... Astfel a făcut Biserica regatului grecesc». Dragomir Demetrescu, în «Biserica Ortodoxă Română», XXX (1906—1907), p. 433 și note. De asemenea, fosta Episcopie a Argeșului a oprit pomenirea în auz la ieșirea cu cinstitele daruri, prin ordinul nr. 2421 din noiembrie 1925 etc.

[595] Acest considerent este valabil independent de credința, de convingerile și de atitudinea conducătorilor politici ai statului față de religie și față de Biserică. În concepția Bisericii creștine, societatea organizată în stat și cârmuită de căpetenii sau autorități este considerată în principiu și indirect ca o instituție de drept divin. Dacă, adică, statul nu este întemeiat direct de Dumnezeu, existența lui este privită totuși ca rezultat al unei necesități sau dispoziții sădite de la creație în însăși natura omului. Ordinea socială și juridică statală are deci la baza ei legea firii sau legea naturală, care este socotită divină la originea sa, așa precum se subliniază în ambele Testamente ale Sfintei Scripturi (Pilde 8, 16; Rom. 13, 1—2; I Petru 2, 13—15, 17).

Existența autorităților reprezintă una din legile fundamentale ale vieții în stat, așa precum ordinea și armonia din cosmos au la baza lor anumite legi. În timp ce preocupările conducătorilor bisericești îmbrățișează idealurile transcendente din

La o privire mai atentă, ceremonia Intrării celei mari lasă să se întrevadă astfel, până în rânduiala ei de astăzi, momentele principale din care era constituit ritualul Proscomidiei în simplitatea lui primară. Căci ce sunt, de exemplu, aceste pomeniri, care se încheie în timpul scurtei opriri din mijlocul bisericii, ca și formulele cu același caracter ce se schimbă în șoaptă, precum vom vedea, între preoți și diaconi, în timpul intrării cu darurile în altar, dacă nu ecoul vechilor diptice legate de actul proaducerii, și anume de aducerea și de punerea darurilor pe Sfânta Masă? De asemenea, obiceiul ca arhiereul să primească, atunci când slujește, de la diacon și preot cinstitele daruri, în fața ușilor împărătești, ducându-le el însuși pe Sfânta Masă, după cuvenitele pomeniri, nu este altceva decât reflexul vechii practici de a primi din mâinile credincioșilor darurile pentru proaducere.

Reluându-se cântarea părții a doua a Imnului heruvic, procesiunea cu cinstitele daruri se întoarce în aceeași ordine în altar și, după ce s-a intrat prin sfintele uși, darurile sunt așezate pe antimisul de pe Sfânta Masă, după rânduiala stabilită. Anume, în timp ce preotul rostește formulele de pomenire în mijlocul bisericii, diaconul, care a intrat deja, așteptând cu discul pe cap în altar, în partea dreaptă a intrării, întâmpină pe preoți, zicând: «Preoția ta să o pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa», la care preotul răspunde: «Diaconia ta să o pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa, totdeauna...». Preotul așază mai întâi Potirul pe Sfânta Masă și luând apoi Discul de la diacon îl pune lângă el, în stânga, întocmai ca la proscomidiar, recitând în cursul acestor lucrări cele trei tropare înscrise în Liturghier («Iosif cel cu bun chip de pe lemn luând preacurat Trupul Tău...», «În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul...» și «Ca un purtător de viață... s-a arătat mormântul Tău...»). După așezarea sfintelor vase pe antimis, se închid sfintele uși și perdeaua lor, iar preotul ridică acoperămintele de deasupra Discului și Potirului, punându-le la o parte, steluța lăsând-o pe Disc deasupra Sfântului Agneț. Ia apoi «aerul» de pe umerii diaconului sau ai săi, când slujba se face fără diacon, acoperind cu el darurile laolaltă. Tămâiază apoi de trei ori darurile, rostind stihurile 19 («Fă bine, Doamne, întru bunăvoirea Ta Sionului...») și 20 («Atunci vei binevoi jertfa dreptății...») din Psalmul 50. Acțiunea Intrării celei mari se încheie cu

---

ordinea religioasă ale credincioșilor lor, autoritățile statului au în sarcina lor nu numai asigurarea ordinii, libertății, dreptății și fericirii sociale, ci și dirijarea întregii vieți politice sub toate aspectele și țelurile ei din domeniul contingenței, la care membrii Bisericii sunt interesați în aceeași măsură ca și ai celorlalte instituții din componența statului. Iată deci de ce Biserica primară, conformându-se îndemnului Sfântului Apostol Pavel (I Tim. 2, 2), a făcut loc în cultul ei divin rugăciunilor pentru înalții dregători ai statului roman necreștin (Tertulian, *Apologeticum,* cap. XXX, XXXI, XXXIX).

Pomenind deci public și la loc de onoare pe conducătorii statului, Biserica se conformează astfel și astăzi, pe de o parte, comandamentelor doctrinei și tradiției sale sfinte, iar pe de altă parte, întreține în acest chip în conștiința credincioșilor săi ideea de respect și de ascultare de autorități, care constituie baza disciplinei civice.

dialogul rostit în taină, între preot şi diacon. «Pomeneşte-mă, frate, şi împreună-slujitorule», zice către diacon preotul, când îi dă cădelniţa, iar acesta răspunde la rândul său : «Preoţia ta să o pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăţia Sa», adăugând încă : «Roagă-te pentru mine, părinte». «Duhul Sfânt să fie peste tine şi puterea Celui Preaînalt să te umbrească», se roagă preotul, iar diaconul răspunde : «Acelaşi Duh să lucreze împreună cu noi în toate zilele vieţii noastre. Pomeneşte-mă, părinte». Preotul încheie, în sfârşit : «Să te pomenească Domnul Dumnezeu, întru împărăţia Sa, totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor».

e. **Simbolismul «Intrării celei mari».** După unii comentatori ai Liturghiei, Vohodul cu cinstitele daruri este considerat ca o reprezentare simbolică a luării de pe cruce a Trupului Domnului şi a înmormântării Lui. Precum, adică, cei doi ucenici într-ascuns ai Săi, Iosif şi Nicodim, nu l-au înmormântat pe Golgota, ci l-au luat şi l-au transportat în grădina în care se afla mormântul unde l-au pus (Ioan 19, 38—41), tot aşa preotul şi diaconul, venind la proscomidiar, iau sfintele vase cu simbolurile materiale ale Trupului şi Sângelui Domnului, pe care le transportă în procesiune solemnă pe Sfânta Masă, privită ca simbol al mormântului. Vohodul cel mare apare astfel, în perfectă ordine logică, ca o dezvoltare şi completare în continuare a temei şi actelor din ritualul Proscomidiei, în care s-a săvârşit amintirea Patimilor şi morţii Domnului pe cruce. Conexiunea intimă între simbolismul acestor două părţi ale oficiului liturgic devine evidentă prin cele mai mici amănunte ca, de exemplu, prin formula întrebuinţată de liturghisitori în parcursul primei părţi a Vohodului mare pentru diferitele pomeniri («...Să-l...», «Să-i...», «Să vă pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăţia Sa»), expresie derivată din rugăciunea de pe cruce a tâlharului pocăit, către Domnul (Luca 23, 42).

Actele şi obiectele liturgice care intră în componenţa ritualului pentru depunerea darurilor pe Sfânta Masă capătă acum un sens simbolico-mistic corespunzător momentului. În primul rând, aşezarea darurilor peste antimisul de pe Sfânta Masă închipuieşte punerea trupului Domnului în mormânt, adică îngroparea Lui ; «Sfânta Masă este antitipul acelui sfânt mormânt, jertfelnicul şi, desigur, depozitul în care a fost aşezat sfântul şi preacuratul trup» [596]. Discul nu mai înseamnă acum, ca la Proscomidie, ieslea din staulul de la Betleem, în care s-a născut Domnul, ci «este în locul mâinilor lui Iosif şi Nicodim, care au îngropat pe Hristos» [597]. De asemenea, procoveţele sau învelitorile sfintelor vase nu mai amintesc aici scutecele în care a fost înfăşat la naştere, ci pânzeturile cu care a fost înfăşurat trupul Său, la aşezarea în mormânt, şi anume acoperământul discului ţine locul sudariului sau ştergarului ce a fost pe faţa Lui, iar cel de deasupra potirului aminteşte giulgiul în care i-a fost înfăşurat trupul (Ioan 20, 6, 7) [598], în timp ce «aerul», care se întinde peste cele două sfinte vase, înseamnă piatra pusă pentru închiderea mormântului [599]. Tămâia întrebuinţată la cădire în acest moment, şi anume după aşezarea acoperământului cel mare peste sfintele vase, reprezintă aromatele întrebuinţate de Iosif şi Nicodim la ungerea sfântului trup al Domnului înainte de punerea în mormânt [600]. Închiderea sfintelor uşi la încheierea Vohodului mare aminteşte pecetluirea mormântului şi întărirea lui cu paznici de către căpeteniile religioase ale iudeilor. Pecetea aplicată pe mormânt este simbolizată, după unii comentatori, prin steluţa sau asteriscul rămas pe Sfântul Disc, după ridicarea acoperământului său [601], iar coborârea perdelei aminteşte coborârea tainică a lui Hristos la iad, cu sufletul şi dumnezeirea, pentru eliberarea celor drepţi [602].

Acţiunea simbolică este completată prin citirea celor trei tropare [603] menţionate înainte în ceremonialul Intrării celei mari. În cel dintâi dintre ele se descrie lucrarea însăşi a coborârii trupului Domnului de pe cruce, îndeplinirea datinilor iudaice de înmormântare şi îngroparea Lui de către Iosif («Iosif cel cu bun chip, de pe lemn luând preacurat trupul Tău, cu giulgiu curat înfăşurându-l...»). În cel de al doilea se mărturiseşte atributul ubicuităţii şi nemărginirii divine a lui Iisus, Care, deşi ca om se afla cu trupul în mormânt, totuşi sufletul Său, despărţit de trup, a fost pururea unit cu Dumnezeirea, însoţind-o în iad de unde a eliberat pe cei drepţi, conducându-i în rai, El fiind în acelaşi timp împreună cu Tatăl şi cu Duhul pe scaunul slavei [604]. («În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul, ca un Dumnezeu...»). Ca atare, se recunoaşte în cel de al treilea tropar că mormântul Domnului s-a arătat «purtător de viaţă» şi, astfel, «izvorul învierii noastre» [605].

---

[596] Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 420 C. Cf. şi col. 421 A.

[597] *Ibidem*, col. 421 D.

[598] Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 424 B; Prot. Grigore Mansvetov, *op. cit.*, cap. 46, p. 69; Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 501.

[599] Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 424 B.

[600] Ghenadie, fost episcop de Argeş, *op. cit.*, p. 93; Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 501.

[601] *Scrisoarea sinodală către Nicon al Moscovei (1655)*, la K. Delikanis, *op. cit.*, p. 49.

[602] Prot. Grigore Mansvetov, *op. cit.*, § 48, p. 72.

[603] Înainte de a se ajunge la practicarea generală a acestor tropare, au existat preferinţe locale în alegerea formulelor cu care era însoţită depunerea darurilor pe Sfânta Masă. Astfel, în unele părţi, de exemplu, după ce darurile erau aşezate pe Sfânta Masă, preotul le acoperea şi tămâindu-le zicea : «Plinirea Duhului Sfânt» (*Ms. nr. 709 Bibl. din Patmos*, an. 1260).

[604] ***Mărturisirea Ortodoxă***, part. I, răspuns la Întrebarea XLIX; Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. rom. de Pr. D. Fecioru în colecţia «Izvoarele Ortodoxiei», Bucureşti, 1938, cart. III, cap. XXVII, p. 228—229.

[605] În locul acestor două tropare din urmă, unele ediţii greceşti ca, de exemplu, cele de Atena, 1912, 1924, şi *Ierotelestikon*-ul din 1948 al mitropolitului Hrisostom de Filipi şi Neapolis folosesc troparele : a) «Mironosiţelor femei, îngerul care sta lângă mormânt a strigat : mirurile se cuvin morţilor, dar Hristos s-a arătat

Versetele 19 și 20 ale Psalmului 50 («Fă bine, Doamne, întru bunătatea Ta Sionului și să se zidească zidurile Ierusalimului. Atunci vei binevoi jertfa dreptății și arderile de tot...»), pe care preotul le recită după aceste tropare, și anume în timp ce tămâiază cinstitele daruri, după acoperirea lor cu «aerul», reprezintă o rugăciune în termeni alegorici, în care liturghisitorul se roagă pentru întărirea noului Sion, care este Biserica Mântuitorului, la temelia căreia stă Jertfa Sa, precum și pentru «păstorii ei și învățătorii dreptei credințe» [606], ca unii care sunt puși să o apere. Stihul 20 se referă la Jertfa nesângeroasă din cultul Bisericii, care este bineplăcută lui Dumnezeu, întrucât ea reprezintă și reproduce Jertfa lui Hristos, care este jertfa dreptății, despre care se vorbește în profețiile Vechiului Testament [607].

Odată terminat șirul acțiunilor simbolice din ritualul Intrării celei mari, liturghisitorii își solicită reciproc rugăciuni unul pentru altul, într-un dialog tainic, deschis de cel mai mare în rang ierarhic, în chip obișnuit preotul, așa cum s-a arătat mai înainte la descrierea ceremonialului. Acest apel, însoțit din partea fiecăruia de înclinarea capului către celălalt, are caracterul unui act de umilință pioasă, căci el reprezintă de fapt o mărturisire indirectă [608] că vrednicia lor personală, indiferent de nivelul ei, nu poate egala sublimitatea slujbei pe care o au de îndeplinit. De aceea, își unesc cu toții rugăciunile, pentru ca «Duhul Sfânt să vină peste dânșii și puterea Celui Preaînalt să îi umbrească».

Explicarea expusă mai sus, cu privire la simbolismul Vohodului mare, are însă și o a doua, paralelă. Am putea chiar spune că, în chip curent, intrarea cu cinstitele daruri este interpretată ca o reprezentare simbolică a intrării și primirii triumfale a Domnului în Ierusalim, cu numai câteva zile înainte de Paștile iudeilor, de Patimile și de moartea Sa. Nu este greu de observat că această exegeză, asupra căreia se găsesc de acord Sfântul Gherman I al Constantinopolului [609] și Nicolae Cabasila [610], se află în consonanță cu finalul Imnului heruvic, ce se intonează în cursul timpului al doilea al procesiunii («Ca pe Împăratul tuturor», pe Cel «înconjurat (δορυφερούμενον, escortat) în chip nevăzut de cetele îngerești, să-L primim», cântând «Aliluia»).

La drept vorbind, între aceste două variante de interpretare nu există nici o contradicție, întrucât fiecare din ele este corespunzătoare cadrului mai extins ori numai parțial al evenimentului simbolizat în

ceremonialul Intrării celei mari. Primirea triumfală a Mântuitorului în Ierusalim, cu ocazia intrării Lui pentru ultima oară în acest oraș, se încadrează în episodul istoric al Patimilor Sale, întrucât această demonstrație entuziastă a mulțimii pentru profetul din Nazaret a ascuțit și mai mult invidia și ura căpeteniilor religioase din Ierusalim, precipitând măsurile care au dus la suprimarea Lui. În timp ce prima interpretare îmbrățișează în obiectivul ei momentele dramatice ce au decurs în urma acestei ultime veniri a lui Iisus în Ierusalim, cea de a doua variantă preferă să prindă în perspectiva comentariului său măreția manifestării entuziasmului curat al celor mulți pentru Mesia. Într-un tablou apar deci antecedentele, iar în celălalt, urmările sau consecințele faptului. Simbolizarea intrării triumfale ar putea fi circumscrisă ca atare la partea procesiunii cu cinstitele daruri, din mijlocul naosului până în momentul intrării în altar, când corul ori credincioșii însoțesc acest timp al acțiunii cu intonarea părții finale a Heruvicului. Ambele exegeze sunt, prin urmare, complementar exacte și plauzibile. Ele reprezintă cel mult variante, fără să fie însă divergente.

Fără îndoială, acest simbolism, înfățișat în cele două variante, își are sensul său logic în legătură cu Intrarea cea mare din Liturghiile Sfântului Vasile cel Mare și Sfântului Ioan Gură de Aur. În Liturghia Darurilor mai înainte sfințite însă, când darurile purtate în procesiune nu mai sunt simple simboluri, ci Sfinte Taine, adică înșuși Trupul și Sângele euharistic al Domnului, înfățișate ambele în Sfântul Agneț deja sfințit la o Liturghie anterioară, semnificațiile de mai sus apar aci fără o aplicație temeinică. Căci așa precum mărturisesc liturghisitorii înșiși în rugăciunea a doua pentru credincioși din Liturghia celor mai înainte sfințite, «*iată Preacuratul Lui Trup și de viață făcătorul Lui Sânge*, întru acest ceas intrând, va să se pună înainte pe această masă de taină, fiind înconjurate în chip nevăzut de mulțimea oștilor îngerești», sau ca în rugăciunea ce se rostește în taină în aceeași Liturghie, după așezarea Sfintelor Daruri pe Sfânta Masă : «Stăm înaintea Sfântului Tău Jertfelnic, ca înaintea scaunului de heruvimi, pe care odihnește Unul-Născut Fiul Tău și Dumnezeul nostru, *prin înfricoșătoarele Taine* ce sunt puse înainte». Actualitatea simbolismului sau semnificațiilor privitoare la momentele succesive ale Vohodului mare din cele două formulare principale ale Liturghiilor bizantine s-a epuizat deci în Liturghia precedentă, în care s-a făcut sfințirea darurilor. In Liturghia celor mai înainte sfințite, Intrarea cea mare are un sens curat sau exclusiv mistic, această procesiune putând să arate aci «venirea cea de apoi a lui Hristos..., la care va veni cu slavă multă», precum se exprimă Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, într-una din explicațiile date în general Vohodului mare [611].

Depunerea Sfintelor Taine pe Sfânta Masă are de fapt, în liturghia Darurilor mai înainte sfințite, o rațiune practică, și anume în

---

străin putrejunii...» ; și b) «Când Te-ai coborât la moarte Cela ce ești viața cea fără de moarte...». De notat că edițiile românești consună în această privință cu F. E. Brightman, *op. cit.*, și cu ediția de Atena, 1927.

[606] Comparați cu zidurile în profeția lui Ieremia (1, 18), ca unii care sunt puși să o apere împotriva vrăjmașilor ei (eretici) : «...Eu te-am pus acum cetate întărită, stâlp de fier și zid de aramă în toată țara aceasta».

[607] Prot. Grigore Mansvetov, op. cit., § 48, p. 72 și Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 502.

[608] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfânta biserică* (trad. rom., București, 1865, p. 262, col. 2), P. G., CLV, col. 729.

[609] *Op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 420 D.

[610] *Op. cit.*, cap. XXIV, col. 420 C.

[611] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfânta biserică*, în colecția citată din traducerea română, p. 260, col. 1 și p. 261, col. 1.

vederea împărtășirii, care va urma îndată, deci mult mai curând decât în celelalte două Liturghii. Acest scop este confirmat limpede atât la sfârșitul rugăciunii a doua pentru credincioși, cât și la al celei care urmează după așezarea lor pe prestol. În acest caz, acoperirea Sfintelor Taine cu sfântul «aer», precum și închiderea sfintelor uși și a perdelei lor ar căpăta, după același Simion al Tesalonicului, de asemenea un sens curat mistic, analog rânduielii pentru ierarhiile îngerești despre care vorbește Pseudo-Dionisie Areopagitul *(Despre ierarhia cerească)*. Potrivit, adică, Legii divine, că ceea ce este superior se reflectă în ceea ce este inferior, fiecare din cetele îngerești participă la bogăția luminii divine prin intermediul ierarhiilor ce sunt mai aproape de Dumnezeu ; tot așa și în Biserică, se acoperă Sfintele Taine, pentru că nu se cuvine tuturor să le vadă, ci numai liturghisitorilor, prin care se împărtășesc de ele credincioșii [612].

La cele două variante ermineutice, în legătură cu semnificația Vohodului cu cinstitele daruri, se adaugă însă o a treia, sugerată — pare-se — de o analogie formală și de aparatul exterior al ritualului. Vohodul mare fiind, adică, în ordinea succesiunii, al doilea vohod în Liturghie, Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, consideră că acest «al doilea și marele Vohod... arată a doua venire cu slavă a lui Hristos din cer. Pentru aceea se face acest Vohod cu multă ceată preoțească, pentru lumina acelei slave a Domnului, cu care va veni» [613]. Formulele sau, mai precis, troparele cu care liturghisitorul însoțește punerea darurilor pe Sfânta Masă, vizează însă precum am văzut prea direct și descriu absolut expres actele liturgice ce se îndeplinesc în amintirea punerii în mormânt a Domnului, așa încât această a treia variantă ermineutică privitoare la Intrarea cu cinstitele daruri nu găsește nici un sprijin în elementele acestei ceremonii din rânduiala celor două Liturghii principale ale ritului bizantin. Ea apare proprie, precum am văzut, numai pentru Vohodul din Liturghia Darurilor mai înainte sfințite. De altfel, însuși Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, face mențiune în treacăt că «Vohodul acesta (cel mare)... înseamnă și îngroparea» [614].

f. **Încheierea ritualului «Intrării celei mari».** *Rugăciunea punerii înainte pe Sfânta Masă și ectenia din timpul ei.* — Sub aspectul practic, Vohodul cel mare are la baza sa necesitatea transportării darurilor de la proscomidiar pe Sfânta Masă, care este altarul de jertfă. Depunerea aci reprezintă în cele două Liturghii principale ale Bisericilor Ortodoxe al doilea moment în acțiunea de oferire a darurilor. Primul moment a avut loc deja la proscomidiar, unde ele au fost pregătite spre a deveni daruri de jertfă. Acum ele sunt proaduse, adică oferite sau puse înaintea Domnului pe Sfânta Masă, având a deveni în curând Jertfă adevărată. Preotul le proaduce printr-o rugăciune pe care o rostește în taină, după așezarea darurilor pe Sfânta Masă și acoperirea lor cu sfântul «aer», rugăciune intitulată în *Liturghier* «Rugăciunea Proscomidiei», adică «a punerii înainte». Sub forma unei proaduceri sau oferiri pentru a doua oară, această rugăciune reprezintă aci urmele vechii practici a Bisericii de a se face proscomidia sau oferirea darurilor în prima parte a Liturghiei credincioșilor.

Deși textul ei este diferit în cele două Liturghii principale, fiind mai dezvoltat în cea a Sfântului Vasile cel Mare, care reproduce exact pe cel din Liturghia Sfântului Iacob, totuși el este inspirat de aceleași idei în ambele formulare. În primul rând, această rugăciune apare preocupată de dorința liturghisitorilor de a se înfățișa apți duhovnicește, ca slujitori sau ca unii prin care va fi adusă Sfânta Jertfă. Pentru ca slujba lor să fie primită înaintea Domnului, liturghisitorii simt că este necesar și că deci trebuie să se silească a-și câștiga o dispoziție spirituală asemenea aceleia de care au fost însuflețiți Abel, Noe, Avraam și Samuel în aducerea darurilor, jertfelor, arderilor de tot și a celor de pace, precum și Moise și Aaron în preoția lor (Sfântul Vasile cel Mare). «Ca unii ce sunt aproape de sfințirea darurilor și au să se atingă de înfricoșătoarea Jertfă, se pregătesc pe ei înșiși și se curățesc prin rugăciuni, pregătindu-se astfel pentru lucrarea sfântă» [615]. Știind că fără ajutorul harului nimeni dintre muritori nu se poate considera apt pentru aceasta, ei se roagă lui Dumnezeu : «Fă-ne vrednici a-Ți aduce Ție daruri și jertfe duhovnicești pentru păcatele noastre și pentru cele din neștiință ale poporului», ca în formularul Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur, sau : «Primește-ne pe noi care ne apropiem de Sfântul Tău Jertfelnic, după mulțimea milei Tale, ca să fim vrednici a-Ți aduce această Jertfă duhovnicească și fără de sânge», ca în formularul Sfântului Vasile cel Mare. În al doilea rând, rugăciunea punerii înainte după Vohodul cel mare constituie o formă de mijlocire pentru primirea darurilor ce se aduc prin liturghisitori : «Precum ai primit de la Sfinții Tăi Apostoli această slujbă adevărată, așa primește și din mâinile noastre, ale păcătoșilor, aceste daruri, întru bunătatea Ta, Doamne» (Liturghia Sfântului Vasile cel Mare), ori : «Și ne învrednicește să aflăm har înaintea Ta, ca să fie bineprimită Jertfa noastră» (Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur).

Fără îndoială — așa precum s-a menționat mai înainte —, în perspectiva acestei rugăciuni se distinge ca obiectiv Sfânta Jertfă euharistică. Propriu-vorbind însă nu pentru aceasta se roagă aci liturghisitorul ; de altfel, principial vorbind, nici nu este nevoie să se roage pentru primirea ei, deoarece, fiind Jertfa Fiului, ea este bineprimită și plăcută Tatălui, prin ea însăși. În «Rugăciunea punerii înainte» după Vohodul cel mare, preotul se roagă deci pentru «aceste daruri puse înainte» (Sfântul Ioan Gură de Aur), pentru darurile pe care el le-a pus pe Sfânta Masă, din partea sa și a comunității, o dată cu jertfele duhovnicești, pentru ca la momentul cuvenit acestea toate să fie primite («în sfântul și cel mai presus de ceruri și duhovnicescul... jertfelnic»), prin prefacerea lor în Sfântul Trup și Sânge al Domnului, căci El este și altar, și jertfă, și arhiereu, pururea mijlocitor în ceruri.

---

[612] *Ibidem*, p. 262, col. 2

[613] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 98, și *Explicare despre sfânta biserică*, p. 260, col. 2 și p. 261, col. 1.

[614] Idem, *Explicare despre sfânta biserică*, p. 261, col. 2.

[615] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXV, col. 420 D.

«Dar (liturghisitorul) se pregătește nu numai pe sine, ci și poporul ce este de față, făcându-l propriu pentru primirea harului»[616]: «Să se sălășluiască Duhul cel bun al harului Tău peste noi, peste aceste daruri puse înainte și peste tot poporul Tău» (Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur). În Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, acestea găsindu-se deja sfințite la o Liturghie precedentă, tema principală a rugăciunii după Vohodul cel mare este împărtășirea în stare de curăție atât a liturghisitorilor, cât și a credincioșilor: «Sfințește sufletele și trupurile noastre ale tuturor cu sfințire neștearsă, pentru ca, întru cuget curat, cu față neînfruntată și cu inimă luminată împărtășindu-ne cu aceste dumnezeiești și Sfinte Taine și printr-însele vii făcându-ne, să ne unim cu Însuși Hristosul Tău, adevăratul Dumnezeu al nostru».

Dispoziția sufletească a credincioșilor, în vederea Jertfei apropiate, este pregătită de fapt prin ectenia rostită de diacon, în timp ce preotul își face în taină rugăciunea punerii înainte. Îndeosebi sunt îndemnați să se roage lui Dumnezeu «pentru cinstitele daruri ce sunt puse înainte», și anume «ca să le sfințească și ca, astfel, proaducerea noastră de la început (de la Proscomidie) să-și atingă scopul»[617].

Așa precum Imnul heruvic constituie o introducere în ritualul Intrării celei mari, tot așa, la rândul ei, rugăciunea punerii înainte după acoperirea darurilor pe Sfânta Masă și ectenia ce se rostește în timpul ei se pot considera ca încheiere a acestui ritual. În Liturghia Darurilor mai înainte sfințite însă, ectenia din acest moment corespunde ecteniei dinaintea înălțării și frângerii Sfântului Agneț, în vederea împărtășirii.

3. Simbolul credinței

a. Sărutarea păcii. b. Mărturisirea credinței

a. Sărutarea păcii. În Liturghia primelor veacuri, proaducerea darurilor era precedată de un act cu adânc sens duhovnicesc, pentru pregătirea spirituală a asistenței. Spiritul unei strânse legături de familie sau de corp al lui Hristos, schițat deja prin reținerea în biserică numai a celor botezați, era sensibilizat acum prin *sărutarea păcii*, sau «*sărutarea sfântă*» (Rom. 16, 16 și I Cor. 16, 20), ori «*sărutarea dragostei*» (I Petru 5, 14), cum este numită în textele Noului Testament. Ea se practica îndată după rugăciunile pentru credincioși[618]. La strigarea diaconului: «Salutați-vă unul pe altul cu sărutare sfântă», ca în Liturghia din cartea 8, 11 a *Constituțiilor Apostolice*, ori «Primiți-vă unul pe altul și să ne sărutăm unul pe altul», ca în Liturghia ierusalimiteană a Sfântului Iacob[619], clericii sărutau pe episcop, iar laicii se sărutau între dânșii, bărbații cu bărbați și femeile cu femei, sub supravegherea diaconilor[620]. Își relua apoi fiecare locul său, bărbații separați de femei, copiii ducându-se lângă amvon, desigur pentru cântarea răspunsurilor scurte[621], iar cei mai mici fiind ținuți de mamele lor[622].

Până în acest moment era de presupus că se încheiase ieșirea catehumenilor și a penitenților. Se mai făcea ca ultim control o invitație «pentru ca nimeni din cei chemați, nimeni din ascultători... nimeni din cei ce cred altfel»[623] să nu rămână înăuntru. Ușile bisericii erau date în grija diaconilor și a ipodiaconilor, nemaiavând nimeni voie să intre de acum înainte, nici chiar dintre credincioși, ca să nu se tulbure rugăciunile pentru proaducerea darurilor de Jertfă[624]. Începeau îndată operațiile manuale în vederea ei, precum și celelalte acțiuni liturgice dezvoltate și împărțite mai târziu între ritualul Proscomidiei, Intrarea cea mare și depunerea darurilor pe Sfânta Masă.

Fixarea momentului pentru sărutarea frățească înainte de aducerea darurilor a fost sugerată, desigur, de interpretarea cuvintelor Mântuitorului din Evanghelia după Matei (5, 23): «De-ți vei aduce darul tău la altar și acolo îți vei aduce aminte că fratele tău are ceva asupra ta, lasă acolo darul tău și mergi mai întâi de te împacă cu fratele tău și atunci, venind, adu darul tău». «Sărutarea aceasta unește sufletele unele cu altele», precum explica Sfântul Chiril al Ierusalimului, «și îndepărtează din suflete orice vrăjmășie. Sărutarea aceasta este deci un semn al unirii sufletelor și al izgonirii oricărei vrăjmășii... Sărutarea este deci o împăcare; pentru aceasta este sfântă»[625]. «Ea este», precum observă Fericitul Augustin, «simbolul păcii: ceea ce mărturisesc buzele trebuie să treacă în conștiință, căci atunci când buzele tale se apropie de buzele fratelui tău s-ar putea ca inima ta să se depărteze de a lui»[626]. Sărutarea păcii constituie deci un act de împăcare, o manifestare a iertării izvorâte din iubirea care animă în acea clipă inimile, pentru toți semenii noștri.

În rânduiala curentă a Liturghiei bizantine, după ecfonisul («Cu îndurările Unuia-Născut, Fiului Tău...») cu care se încheie ectenia și rugăciunea de proaducere a darurilor, preotul salută pe credincioși zicând: «Pace vouă!» — o urare care înseamnă «să avem toți pace în cuget»[627].

---

[616] *Ibidem*, col. 421 A.

[617] *Ibidem*, col. 421 B.

[618] Cf. Sf. Iustin Martirul și Filozoful, *Apologia întâi*, LXV, 2—3; *Constituțiile Apostolice*, cart. VIII, cap. 12; Can. 19 al Sinod. din Laodiceea. Cf. și Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, cart. III, part. II, col. 660 B — 661 A; Origen, *Omilia X la Epistola către Romani*, 3, P. G., XIV, col. 1282—1283.

[619] *Cateheza V mistagogică*, 3.

[620] *Constituțiile Apostolice*, cart. VIII, cap. 11.

[621] *Silviae vel potius Aetheriae peregrinatio ad loca sancta*, cap. XXIV, p. 29, ed. V. Heraeus, Heidelberg, 1929.

[622] *Constituțiile Apostolice*, cart. VIII, cap. 12.

[623] *Ibidem*.

[624] *Ibidem*, cart. VIII, cap. 11.

[625] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V mistagogică*, 3.

[626] Fer. Augustin, *Sermo CCXXVII*.

[627] Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 425 A.

În cursul diferitelor oficii religioase, liturghisitorii întrebuinţează de mai multe ori această expresie de salut ieratic şi mai ales de urare şi de îndemn faţă de credincioşi, având în principiu scopul de a trezi dispoziţia sufletească a credincioşilor prezenţi şi a o face capabilă să promoveze la nivelul cerut de caracterul şi de natura momentului respectiv din acţiunea liturgică. Prin acest salut se pregătesc, am putea spune, premisele psihologice de care este condiţionată o sinceră şi adevărată *«sărutare sfântă»*. Liturghisitorul vrea să spună adică: *pace între toţi*, căci, aşa precum remarcă Sfântul Ioan Gură de Aur, «pacea deschide drumul iubirii unuia faţă de altul». Dacă ne aflăm în pace cu unii, iar cu alţii în vrajbă, nu avem nici un folos, căci armonia, ordinea şi înţelegerea nu se pot stabili decât atunci când oamenii se găsesc în pace şi în bună înţelegere unii cu alţii [628].

Precum rezultă însă din condiţia pusă de Mântuitorul în legătură cu aducerea darului la altar, pacea *între toţi* sau pacea *cu toţi* nu se reduce la cercul restrâns al asistenţilor de la sfânta slujbă, ci vizează sentimentele acestor credincioşi şi faţă de ceilalţi semeni ai lor în relaţiile din viaţa civilă. «A trăi în pace cu toţi semenii», cum îndeamnă Sfântul Apostol Pavel (Rom. 12, 18), este, fără îndoială, un lucru greu, întrucât pacea nu este consimţită şi din partea celor păcătoşi sau răi. Totuşi, chiar în acest caz, pacea sufletească nu este o stare imposibil de realizat pentru un creştin, deoarece, precum observă Sfântul Grigore cel Mare, «dacă noi purtăm dragoste în suflet pentru cei ce ne urăsc, chiar dacă aceia nu sunt în pace cu noi, suntem noi, fără îndoială, în pace cu ei» [629]. Pacea o ţinem cu adevărat, adică, urând numai greşelile celor păcătoşi, dar nu şi pe ei. Acesta şi este, de altfel, înţelesul îndemnului făcut de Sfântul Apostol Pavel: «Dacă este cu putinţă, *atât cât aceasta depinde de voi*, fiţi în pace cu toţi oamenii» (Rom. 12, 18).

Urmând rânduiala serviciului Liturghiei, credincioşii întorc preotului urarea de mai sus, răspunzând *«Şi duhului tău»*, arătându-şi astfel dorinţa de a se găsi în unire nedespărţită cu liturghisitorul, trăind cu toţii în acelaşi duh al păcii [630]. O astfel de stare de pace a sufletelor, în care nimeni nu are nimic împotriva vreunui frate al său, constituie condiţia cea mai proprie pentru manifestarea concretă a sentimentelor de dragoste creştină. Ca atare, diaconul sau preotul, când nu este diacon, îndeamnă îndată cu glas solemn: «Să ne iubim unii pe alţii, ca într-un gând să mărturisim», adică să facem dovada dragostei frăţeşti. Pentru evitarea neorânduielilor însă, sărutarea păcii a fost restrânsă de timpuriu numai la clerici, aşa cum este uzul până astăzi, când slujesc în sobor. Comuniunea dragostei, figurată prin actul simbolic al sărutării păcii, a fost înlocuită, aşadar, nu peste multă vreme, de comuniunea credinţei prin cuvânt, sub forma recitării *Simbolului credinţei*. În acest scop, vechea formulă «Să ne iubim unii pe alţii» a primit o adaptare nouă prin adaosul: «ca într-un gând să mărturisim», înlesnindu-se astfel credincioşilor să se unească mai întâi prin mărturisirea persoanelor Sfintei Treimi, sub forma răspunsului: «Pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfântul Duh...».

---

[628] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia III la Epistola către Coloseni*, 4, P. G., LXII, col. 332.

[629] Sf. Grigore cel Mare, *Epistola II*, cart. XI, P. L., LXXVII, col. 1121 A—B.

[630] Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 425 B.

În timpul intonării acestui imn, preotul îşi afirmă iubirea sa faţă de Domnul, închinându-se mai întâi de trei ori înaintea Sfintei Mese şi rostind de fiecare dată versetul 1 din Psalmul 17: «Iubi-Te-voi, Doamne, vârtutea mea! Domnul este întărirea mea şi scăparea mea şi izbăvitorul meu»; sărută apoi peste sfântul «aer» sfintele vase cu darurile prin care este simbolizat Mântuitorul, şi anume, în primul rând, Sfântul Disc şi după aceea Sfântul Potir, iar la sfârşit Sfânta Masă. Când Liturghia este săvârşită în sobor de preoţi şi diaconi, urmează îndată sărutarea frăţească între dânşii. Potrivit rânduielii din *Liturghier*, preoţii se sărută pe umeri, întâi pe cel drept şi apoi pe cel stâng, cel mai mare în rang întâmpinând cu formula «Hristos în mijlocul nostru» pe cel ce vine la dânsul pentru sărutare, la care celălalt răspunde: «Este şi va fi», după care cel dintâi încheie: «Totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor». Diaconii nu sărută darurile, ci numai semnul crucii de pe orarul lor, după care cei din altar împlinesc între ei sărutarea păcii, ca şi preoţii.

Precum s-a spus, sărutarea păcii nu se mai practică azi între credincioşi; ei se unesc însă «într-un gând» prin mărturisirea comună a Treimii şi prin Acela din Treime, Care a luat Trup. Aducându-şi aminte că şi Hristos S-a adus jertfă pentru noi, în iubirea Lui pentru oameni, se cuvine ca şi dânşii, atunci când aud invitaţia «să ne iubim unii pe alţii...», să se silească a simţi şi a nutri în inimă dragoste pentru toţi, înlăturând orice undă de ură [631]. Căci, aşa precum remarcă Clement Alexandrinul, «dragostea nu se judecă după sărutare, ci după cuget... Nu întotdeauna sărutarea este tot una cu dragostea» [632].

b. Mărturisirea credinţei. În pragul aducerii Jertfei euharistice, ceremonialul Sfintei Liturghii urmăreşte deci să promoveze pe o nouă treaptă dispoziţia religios-morală a participanţilor la oficiul ei, şi anume printr-un act simbolic de manifestare a iubirii reciproce şi printr-un act demonstrativ de mărturisire a dreptei credinţe. Fără comuniunea dragostei şi a credinţei, trăite sincer în inimă şi dovedite prin fapte, ei nu pot fi «una» (Ioan 16, 11, 21, 22) şi nu pot intra în unitatea mistică a Trupului lui Hristos, prin împărtăşire.

Imnul «Pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfântul Duh...» se poate considera de fapt numai ca un moto rezumativ şi introductiv la mărturisirea completă de credinţă, prin recitarea simbolului dogmatic, care este anunţată de diacon prin strigarea: «Uşile, uşile! Cu înţelepciune să luăm aminte !», când se deschide perdeaua sfintelor uși[633]. Odinioară, această propoziție liturgică se va fi mărginit numai la prima ei parte («Ușile, ușile»), prin care, probabil, diaconii și ipodiaconii de la uși erau făcuți atenți să ia măsuri pentru închiderea și paza intrărilor în biserică. Partea finală, «Cu înțelepciune, să luăm aminte», reprezintă desigur o completare ceva mai târzie, pentru a face atenți pe credincioși asupra recitării Simbolului credinței. Este deci un contrasens istoric explicarea aplicată de Nicolae Cabasila formulei de astăzi, și anume că «preotul ne îndeamnă să deschidem toate ușile, adică gurile și urechile noastre» învățăturii despre Dumnezeu, adevărata înțelepciune, cuprinsă în simbol, grăind-o și ascultând-o necontenit, cu luare-aminte și cu concentrare[634].

---

[631] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfânta biserică*, P. G., CLV, col. 732; în trad. rom. cit., p. 261, col. 2; 262 col. 1.

[632] Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, cart. III, cap. 11.

În vechime, Bisericile din Răsărit își aveau fiecare mărturisirea lor de credință. Aceasta nu găsea întrebuințare liturgică decât de câteva ori pe an, și anume la Paști, la Cincizecime și la Epifanie sau Teofanie, adică la Nașterea și Botezul Domnului, când catehumenii trebuiau să o rostească cu ocazia botezului lor. Recitarea regulată a Simbolului de credință în Liturghie a fost inaugurată mai întâi în Antiohia, de patriarhul monofizit Petru Gnafevs (Fullon), spre finele veacului al V-lea (471). Obiceiul acesta de a se recita la fiecare Liturghie mărturisirea de credință niceoconstantinopolitană s-a generalizat în întreaga Biserică Bizantină, în veacul următor, și anume în urma hotărârii patriarhului constantinopolitan Timotei (512—518)[635], reprezentând semnul de recunoaștere al creștinilor ortodocși. Propriu-zis deci Crezul nu este o piesă primitivă în Liturghie. Deși Crezul nu cuprinde nici o mențiune expresă referitoare la Sfânta Jertfă euharistică, nu se poate spune totuși că el este străin sau fără vreun fel de legătură cu ritualul ei. Căci se poate lesne observa că în centrul Simbolului de credință stau articole în care mărturisim opera Sfintei Treimi pentru mântuirea noastră, Care, din nesfârșita Sa iubire de oameni, a trimis pe Unicul Fiu al Tatălui ceresc spre a ne răscumpăra și a ne împăca cu Dumnezeu, împărtășirea noastră de roadele mântuirii îndeplinindu-se sub acțiunea Sfântului Duh. În parte, unele amănunte ce au urmat după Jertfa Domnului sunt chiar simbolizate prin acțiunea ce se desfășoară în altar, în timp ce se rostește mărturisirea de credință. Astfel, preotul ridicând «aerul» de pe sfintele daruri, îl clatină deasupra lor, simbolizând prin aceasta cutremurul ce s-a petrecut la învierea Domnului, când îngerul a ridicat piatra de pe mormânt[636]. De aceea, după articolul al cincilea al Simbolului («Și a

---

[633] Retragerea dverei (perdelei) în acest moment simbolizează deschiderea mormântului la Învierea Domnului, cutremurul și fuga paznicilor. Cf. *Scrisoarea sinodală, către Nicodim al Moscovei (1655)*, la K. Delikanis, *op. cit.*, p. 50.

[634] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXVI, col. 421 D.

[635] Teodor Lectorul, *Istoria bisericească*, II, nr. 32, P. G., LXXXVI, col. 201 A.

[636] Ghenadie, fost episcop de Argeș, *op. cit.*, p. 95.

înviat din morți a treia zi...») încetează clătinarea «aerului», care este întocmit și pus de o parte[637].

Recitarea Simbolului reprezintă deci încă un moment de concentrată meditație și de pietate adâncă în legătură cu actul mântuirii noastre, care va fi actualizat imediat în ritualul Sfintei Jertfe. Deși de fapt Simbolul credinței rezumă în general punctele esențiale ale credinței creștine-ortodoxe, referitoare la fiecare din persoanele Sfintei Treimi, la Biserică, la Sfintele Taine (botez) și la viața viitoare, totuși nu este greu să se observe că, așa precum sublinia Sfântul Gherman I al Constantinopolului, «s-a rânduit să se spună dumnezeiescul Simbol al credinței ortodoxe ca din el să cunoască toți că Unul din Sfânta Treime, Fiul, cel Unic-Născut și Cuvântul Tatălui celui fără de început, S-a făcut om pentru mântuirea noastră, întrupându-Se din Sfânta Fecioară, răstignindu-Se, îngropându-Se și înviind... Noi mărturisim că El a îndurat suferințele în ceea ce privește trupul, dar că Dumnezeirea S-a păstrat în afară de suferință. În același timp (mărturisirea credinței a fost rânduită) ca, prin pronunțarea acestui dumnezeiesc simbol, cei neștiutori și neînvățați să cunoască de-a pururea cele ce s-au dat pe față ale tainei credinței, care nu sunt interzise urechilor noastre»[638].

Intercalarea Simbolului de credință în Liturghie nu contravenea de altfel în nici un fel spiritului ei. Mărturisirea credinței religioase creștine prin formulele dogmatice în Simbol este, desigur, un act de cult, prin recunoașterea solemnă a existenței lui Dumnezeu, a însușirilor și a operei Lui. În acest sens accentua Sfântul Chiril al Ierusalimului că «felul cinstirii lui Dumnezeu constă din aceste două lucruri : *dogme pioase* (δογμάτων εὐσεβῶν) și fapte bune»[639].

Fără îndoială, Crezul nu este o compoziție poetică în felul rugăciunilor și al imnelor destinate prin natura lor a fi cântate în slujba divină, ci o mărturisire a convingerilor religioase ale Bisericii, stabilite în formule dogmatice, menite a fi declarate sau a fi afirmate oarecum demonstrativ. De aceea, pentru forma de rostire a Simbolului de credință, este proprie cursivitatea obișnuită a vorbirii solemne, iar nu cântarea, cum se stabilise practica în Biserica Apuseană din evul mediu și cum se încearcă pe alocuri și de unele coruri din bisericile noastre. Regulile din *Liturghierul* Bisericii Ortodoxe prescriu însă ca slujitorii să rostească în sine Crezul în același timp cu credincioșii, găsindu-se astfel uniți «într-un gând» cu comunitatea, așa cum a răsunat mai înainte strigarea diaconului. Idealul este deci ca credincioșii să-l rostească în comun, cu voce tare, ca odinioară [640], așa cum se practică încă în unele Biserici Ortodoxe naționale. Pe lângă satisfacerea unui interes catehetic, se realizează astfel și comuniunea prin cuvânt a asistenților la Sfânta Liturghie.

---

[637] *Liturghierul*, ed. București, 1956, și edițiile de limbă greacă, Atena și Ierusalim. Când Liturghia este oficiată de arhiereu, acesta stă cu capul plecat pe Sfânta Masă, în timp ce preoții clatină «aerul» peste dânsul, ridicându-se apoi, după ce această acțiune a încetat ; arhiereul închipuie astfel că el moare cu Hristos și înviază împreună cu El. (Vezi locul din K. Delikanis, indicat mai sus în nota nr. 633, precum și Prot. Alexandru Svirelin, *Despre Sfânta Liturghie...*, pgf. 54, p. 150). După alți exegeți, ridicarea sfântului «aer» de peste sfintele Daruri și rămânerea lor neacoperite înseamnă că toate cele ce se referă la Iisus trebuie să se mărturisească acum lămurit, ca înaintea Lui însuși. (Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfânta biserică*, P. G., CLV, col. 732, iar în trad. rom. cit., p. 263, col. 1 ; P. Lebedev, *op.* și *loc. cit.* ; Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 508 ; Badea Cireșeanu, *Tezaurul liturgic*, part. III, p. 197).

[638] Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 425 C—D.

[639] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza* IV, 2, P. G., XXXIII, col. 456. Potrivit sensului pe care îl căpătase adjectivul εὐσεβής, ές, în Biserica veacului al IV-lea, traducerea expresiei citate ar fi mai corespunzătoare sub forma : «...dogme ortodoxe».

4. Anafora sau ritualul Sfintei Jertfe euharistice

a. **Dialogul dinaintea Anaforei euharistice.** b. **Câteva considerații generale asupra Rugăciunii anaforei.** c. **Marea Rugăciune euharistică.** d. **Anamneza.** e. **Epicleza.** f. **Rugăciunea dipticelor sau a pomenirilor de la Sfânta Jertfă euharistică.**

a. **Dialogul dinaintea Anaforei euharistice.** a) *Anunțarea Sfintei Jertfe.* — Prima parte a Liturghiei credincioșilor se poate considera încheiată prin recitarea Simbolului credinței. A doua parte a acestei Liturghii o formează ritualul pentru aducerea Sfintei Jertfe euharistice, sau *anafora* (ἀναφορὰ = ridicare, înălțare, ofrandă, jertfă) [641]. Ea reprezintă punctul culminant al Liturghiei creștine, deoarece în cursul acestui ritual se atinge obiectul (τὸ ἔργον) către care tinde întreaga slujbă, și anume «prefacerea darurilor în dumnezeiescul Trup și Sânge» [642], realizându-se în același timp și scopul (τὸ τέλος, ὁ σκοπός) Liturghiei, care este «slăvirea lui Dumnezeu» și «sfințirea credincioșilor»» [643].

---

[640] A fost într-adevăr o veche și, pe cât se pare, o neîntreruptă tradiție ca Simbolul de credință să fie rostit de toți credincioșii în același timp. Astfel, Sf. Maxim Mărturisitorul ne informează că în veacul al VII-lea mărturisirea Simbolului credinței era făcută *de toți (op. cit.,* cap. XVIII, P. G., XCI, col. 696). Nu mai puțin, Nicolae Cabasila, în veacul al XIV-lea, afirmă că «preotul îndeamnă *ca toți* să spună cele ce au învățat să creadă despre Dumnezeu... Iar ei spun tare întreaga mărturisire, care e *Simbolul credinței*» *(op. cit.,* cap. XXVI, col. 421 C—D).

[641] De la verbul ἀναφέρω, ἀναφέρειν = ridic, înalț, aduc jertfă. În legătură cu săvârșirea Sfintei Euharistii, acest verb se întrebuința pentru a desemna acțiunea liturghisitorului, care îndeplinește oficiul rugăciunii anaforei: «Dacă vine un episcop..., să-i zici *să săvârșească și Euharistia* (καὶ τὴν εὐχαριστίαν ἀνοῖσαι) și, dacă din respect către tine, ca un înțelept păstrându-ți cinstea aceasta, nu va voi să *săvârșească anafora* (μὴ θέλῃ ἀνενέγκαι), silește-l ca cel puțin binecuvântarea poporului să o facă el». *Constituțiile Apostolice,* cart. II, cap. 58 (textul în F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western,* Oxford, 1896, p. 29, 7—8). «Se numește ἀναφορά, pentru că se înalță Jertfă lui Dumnezeu» (Anastasie Sinaitul Λόγος περὶ τῆς ἁγίας συνάξεως, P. G., LXXXIX, col. 833 C). În traducere latină îi corespunde aproape exact termenul *oblatio* (cf. Ad. Fortesque, *La messe,* trad. din limba engleză de A. Boudinhon, Paris, 1921, p. 426, n. 2), sau *illatio* (S. Salaville, *op. cit.,* vol. II, part. 2, Paris, 1942, p. 9).

[642] Nicolae Cabasila, *op. cit.,* cap. I, col. 368 A.

[643] *Ibidem*; cf. și cap. XXIII, col. 417 D; cap. XLVI, col. 468 A.

Sosirea momentului pentru aducerea Sfintei Jertfe este semnalată de diacon sau de preot, când liturghisește singur, imediat după Simbolul credinței, printr-o frază rostită solemn și cu sublinieri impresionante : «*Să stăm bine, să stăm cu frică, să luăm aminte : Sfânta Jertfă în pace a o aduce !*». În vechime (înainte de veacul al IX-lea), la auzirea acestei strigări era obiceiul ca preotul să marcheze începutul ritualului Sfintei Jertfe prin ridicarea «aerului» de pe disc și potir [644].

Prevenirea credincioșilor de către diacon despre sosirea momentului pentru aducerea Sfintei Jertfe pare a fi făcut parte chiar din rânduiala Liturghiei primare, deși textul formulei nu se desprinde destul de clar din documente. În redactarea actuală însă această strigare nu poate fi decât o altă stilizare a textului următor din *Constituțiile Apostolice* : «Drepți către Domnul. Cu frică și cu cutremur să stăm, ca să aducem Sfânta Jertfă» [645]. În această colecție, textul în cauză se găsește așezat înaintea Proscomidiei, ceea ce nu este de mirare, dată fiind în Liturghia veche scurtimea intervalului dintre acest moment și începutul rugăciunii pentru însăși Jertfa propriu-zisă. În simplitatea de atunci a ritualului Proscomidiei, aceasta se reducea la depunerea pe Sfânta Masă, adică la oferirea, printr-o rugăciune, a darurilor aduse episcopului sau preotului de către diaconi. Înainte de epoca introducerii Simbolului credinței în Liturghie, Proscomidia apărea astfel integrată în ritualul Sfintei Jertfe, ca un articol preliminar al ei, așa încât rostirea strigării menționate mai sus, înainte de prezentarea darurilor de către diacon la altar, se referea la ritualul integral al jertfei, întrucât momentele ei se succedau în continuare.

În tot cazul, forma actuală a acestei fraze liturgice s-a cristalizat destul de timpuriu, de vreme ce Sfântul Ioan Gură de Aur o cunoștea. Referindu-se la ea incidental, în cursul unei omilii, el menționează expres numai partea de la începutul textului formulei. Sub o formă parafrazată apare însă și partea a doua, în explicarea pe care o dă în cursul cuvântării, și anume că a sta bine, așa cum ne îndeamnă diaconul, înseamnă a sta «cu frică și cu cutremur» [646].

Codicele Barberini 336 o înscrie de asemenea tot sub forma abreviată : «Să stăm bine» (Στῶκεν καλῶς), pentru că se mărginea probabil la simpla indicație a unui text din rolul diaconului, pentru care în chip obișnuit existau codice aparte. În disertația sa asupra Sfintei Liturghii, Anastasie Sinaitul (activ 640—700) o întrebuințase deja în redactarea pe care o avea în Liturghia de atunci : «Să stăm bine, să stăm cu frică, să luăm aminte *la Sfânta Jertfă*» (Στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φόβου, πρόσχωμεν τῇ ἁγίᾳ ἀναφορᾴ)[647], așa precum o aflăm și în *Comentariul liturgic* al lui Teodor de Andida (veacurile al XII-lea și al XIII-lea)[648]. Un codice din veacul al XII-lea ne-o înfățișează completată și cu partea de la urmă: «...în pace aducând-o» (... ἐν εἰρήνῃ προσφέροντες)[649].

---

[644] Cf. versiunea latină a lui Leon Thuscus. Vezi Dom Placide de Meester, *Genèse, sources...,* p. 95.

[645] Ὀρθοὶ πρὸς Κύριον μετὰ φόβου καὶ τρόμου ἑστῶτες ὦμεν προσφέρειν. *Const. Apost.* cart. VIII. cap. 12. J. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima,* pars. IV *(Florilegium patristicum,* fasciculus VII), p. 212—234.

[646] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia IV contra anomeilor ; despre necuprinsa natură a lui Dumnezeu,* 5, P. G., XLVIII, col. 734.

Prin această formulă, stilizată în termeni vibranți, se recomandă întregii asistențe la Sfânta Liturghie să se concentreze cu toată ființa asupra momentului celui mai sublim, reprezentat de aducerea Jertfei euharistice. «Momentul este grav și solemn, zicea Sfântul Ioan Gură de Aur. Iată deci pentru ce ni se cere să stăm bine», adică frumos sau plini de cuviință, «precum se cuvine oamenilor să stea înaintea lui Dumnezeu, cu teamă și cu cutremur», adică stăpâniți de o emoție sfântă; «cu minte trează și cu luare-aminte», iar nu cu gândurile risipite la cele ale vieții de aici, ori angajați în conversații. O jertfă adevărată este numai aceea care este adusă de un suflet pe deplin pacificat prin reducerea la tăcere a vieții inferioare și pământești a simțurilor, căci numai astfel «putem înfățișa lui Dumnezeu suflete pure și drepte», precum sublinia acest Sfânt Părinte. «Acesta este, zice el, sensul adevărat al acestei strigări în slujba bisericească. Nu este vorba de corp, ci de suflet: acesta trebuie să se înalțe»[650].

Varianta «...să luăm aminte la Sfânta Jertfă» pare a sugera lui Teodor de Andida un comentariu prin analogie cu epopteia[651], care reprezenta gradul cel mai înalt pentru inițiații misterelor eleusine. 'Αναφορὰ este pentru el ἔποψις, adică «luarea-aminte (vederea sau privirea cu mintea) la prototipurile simbolurilor prin care se săvârșește slujba Sfintei Jertfe»[652]. Sau, mai lămurit, anafora este o ridicare cu gândul la înseși evenimentele istorice din epoca mântuirii (prinderea, Patimile, răstignirea, înmormântarea Mântuitorului etc.), pe care le reprezentăm și le actualizăm în timpul anaforei, cu ajutorul simbolurilor.

Prin cuvintele «Să luăm aminte la Sfânta Anaforă (Jertfă)», diaconul cere așadar adunării credincioșilor să aducă și să înfățișeze o subiectivitate religioasă pregătită prin reprezentarea și contemplarea în minte a Jertfei de pe Cruce. «Cutremurați și vărsând lacrimi, *ca și cum am vedea pe Dumnezeu-Omul pătimind*, așa să stăm cu atenție și cu liniște desăvârșită, zice același Teodor de Andida, pentru ca, în pace și fără nici o tulburare cu gânduri pământești, aceste (stări sufletești) aducându-le sau înălțându-le ca jertfă (ταῦτα προσφέροντες ἢ ἀναφέροντες), să ne învrednicim a vedea dumnezeiasca Lui înviere și printr-însa de bucurie să ne umplem; dar mai vârtos cei care, găsindu-se în stare de vrednicie în acest dumnezeiesc moment, se împărtășesc cu Trupul (Domnului); căci aceștia și pătimesc împreună cu El și împreună cu El fiind îngropați,

---

647. Anastasie Sinaitul, *op. cit.*, P. G., LXXXIX, col. 836 D—837 A.
648. Teodor de Andida, Προθεωρία κεφαλαιώδης, cap. 19, P. G., CXL, col. 114 C—D.
649. *Codex E. M. 6 Karlsruhe*, la R. Engdahl, *op. cit.*, p. 23 și 63.
650. Sf. Ioan Gură de Aur, *loc. cit.*, în nota nr. 646.
651. Epopteia, luarea aminte la mistere sau privirea lor cu ochii.
652. Τὶς δὲ ἡ ἀναφορά; 'Η πρὸς τὰ πρωτότυπα τῶν θελουμένων συμβόλων ἔποψις δηλοότν.

înviază împreună cu El»[653]. Asupra aceluiași gen de jertfă în acest moment sunt de acord cei mai autorizați dintre comentatorii Sfintei Liturghii. Astfel, Anastasie Sinaitul subliniază în acest loc: «Stați cu frică în înfricoșătorul ceas al Anaforei (Jertfei), căci cu acea dispoziție și cu acel cuget, cu care se înfățișează fiecare din voi în acel ceas, cu același și jertfește Stăpânului»[654].

Răspunsul poporului: «*Mila păcii, jertfa laudei*» este de asemenea o practică liturgică din epoca patristică. Uneori însă termenii expresiei apar la nominativ, având caracterul unei indicații asupra unei simple enumerări. Astfel, în unele manuscrise, ca de exemplu în *Codicele Barberini 336*, formula este redată abreviat, și anume simplificată la partea întâi a răspunsului: «Ἔλεος εἰρήνη» (milă, pace)[655], iar în altele, ca inscripția mai târzie de pe *Dipticul lui Clementinus* (veacul al VI-lea), ea apare complet: «Ἔλεος εἰρήνη θυσία αἰνέσεως» (milă, pace, jertfă de laudă)[656]. Întregită, această frază eliptică reprezenta așadar următorul răspuns din partea credincioșilor: (Jertfa noastră este:) *Milă, pace, jertfă de laudă.*

În consonanță însă cu logica contextului liturgic, cazul acuzativ apare singurul propriu pentru forma acestor substantive cu funcție de complemente directe, ea fiind cerută de verbul «a aduce» din strigarea de îndemn a diaconului. Într-adevăr, cel mai vechi manuscris grec al Liturghiei Sfântului Iacob (veacurile al VIII-lea și al IX-lea)[657] și cel mai vechi manuscris siriac al aceleiași Liturghii[658] au Ἔλεος — acuzativ neutru — εἰρήνην, θυσίαν αἰνέσεως, spre deosebire de alte manuscrise grecești, unde se întâlnește forma ἔνεον εἰρήνης, poate sub influența Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur[659]. De asemenea, într-un manuscris liturgic din veacul al XII-lea[660] citim următoarea indicație după strigarea diaconului:

Ὁ κλῆρος καὶ ὁ λαός.
Ἔλεον, εἰρήνην, θυσίαν αἰνέσεως.

---

653. Teodor de Andida, *op.* și *loc. cit.*
654. Anastasie Sinaitul, *op.* și *loc. cit.*
655. F. E. Brightman, *op. cit.*, p. 321.
656. Vezi reproducerea în «Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie», t. IV, part. I, col. 1090, la art. *Diptyque*, de Dom F. Cabrol. Sub aceeași formă apare răspunsul credincioșilor și în traducerea latină a Liturghiei copte, atribuită Sfântului Vasile. Vezi Eus. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, ed. sec., Fr. a M., 1847, p. 13: «Populus: *Misericordia, pax et sacrificium laudis*».
657. *Vaticanus graecus 2282.*
658. *Br. Mus.*, 256. Add. 14, 523.
659. Dom B.-Ch. Mercier, *La liturgie de Saint Jacques*, ed. critique du texte grec avec traduction latine, Paris, 1946, p. 20/134, iar textul grec al m-sului la p. 82/196. În R. Graffin, *Patrologia orientalis*, t. XXVI, fasc. 2.
660. *Codex E. M. 6* din biblioteca de la Karlsruhe a curții Marelui Ducat de Baden. Vezi Richard Engdahl, *Beiträge zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie. Texte und Studien* (Berlin, 1908), p. 23 și 63.

τῇ ἁγίᾳ ἀναφορᾷ) [647], așa precum o aflăm și în *Comentariul liturgic* al lui Teodor de Andida (veacurile al XII-lea și al XIII-lea) [648]. Un codice din veacul al XII-lea ne-o înfățișează completată și cu partea de la urmă : «...în pace aducând-o» (... ἐν εἰρήνῃ προσφέροντες) [649].

Prin această formulă, stilizată în termeni vibranți, se recomandă întregii asistențe la Sfânta Liturghie să se concentreze cu toată ființa asupra momentului celui mai sublim, reprezentat de aducerea Jertfei euharistice. «Momentul este grav și solemn, zicea Sfântul Ioan Gură de Aur. Iată deci pentru ce ni se cere să stăm bine», adică frumos sau plini de cuviință, «precum se cuvine oamenilor să stea înaintea lui Dumnezeu, cu teamă și cu cutremur», adică stăpâniți de o emoție sfântă ; «cu minte trează și cu luare-aminte», iar nu cu gândurile risipite la cele ale vieții de aici, ori angajați în conversații. O jertfă adevărată este numai aceea care este adusă de un suflet pe deplin pacificat prin reducerea la tăcere a vieții inferioare și pământești a simțurilor, căci numai astfel «putem înfățișa lui Dumnezeu suflete pure și drepte», precum sublinia acest Sfânt Părinte. «Acesta este, zice el, sensul adevărat al acestei strigări în slujba bisericească. Nu este vorba de corp, ci de suflet : acesta trebuie să se înalțe» [650].

Varianta «...să luăm aminte la Sfânta Jertfă» pare a sugera lui Teodor de Andida un comentariu prin analogie cu epopteia [651], care reprezenta gradul cel mai înalt pentru inițiații misterelor eleusine. Ἀναφορὰ este pentru el ἔποψις, adică «luarea-aminte (vederea sau privirea cu mintea) la prototipurile simbolurilor prin care se săvârșește slujba Sfintei Jertfe» [652]. Sau, mai lămurit, anafora este o ridicare cu gândul la înseși evenimentele istorice din epoca mântuirii (prinderea, Patimile, răstignirea, înmormântarea Mântuitorului etc.), pe care le reprezentăm și le actualizăm în timpul anaforei, cu ajutorul simbolurilor.

Prin cuvintele «Să luăm aminte la Sfânta Anaforă (Jertfă)», diaconul cere așadar adunării credincioșilor să aducă și să înfățișeze o subiectivitate religioasă pregătită prin reprezentarea și contemplarea în minte a Jertfei de pe Cruce. «Cutremurați și vărsând lacrimi, *ca și cum am vedea pe Dumnezeu-Omul pătimind*, așa să stăm cu atenție și cu liniște desăvârșită, zice același Teodor de Andida, pentru ca, în pace și fără nici o tulburare cu gânduri pământești, aceste (stări sufletești) aducându-le sau înălțându-le ca jertfă (ταῦτα προσφέροντες ἢ ἀναφέροντες), să ne învrednicim a vedea dumnezeiasca Lui înviere și printr-însa de bucurie să ne umplem ; dar mai vârtos cei care, găsindu-se în stare de vrednicie în acest dumnezeiesc moment, se împărtășesc cu Trupul (Domnului) ; căci aceștia și pătimesc împreună cu El și împreună cu El fiind îngropați,

---

647. Anastasie Sinaitul, *op. cit.*, P. G., LXXXIX, col. 836 D—837 A.

648. Teodor de Andida, Προθεωρία κεφαλαιώδης, cap. 19, P. G., CXL, col. 114 C—D.

649. *Codex E. M. 6 Karlsruhe*, la R. Engdahl, *op. cit.*, p. 23 și 63.

650. Sf. Ioan Gură de Aur, *loc. cit.*, în nota nr. 646.

651. Epopteia, luarea aminte la mistere sau privirea lor cu ochii.

652. Τὶς δὲ ἡ ἀναφορά; Ἡ πρὸς τὰ πρωτότυπα τῶν θελουμένων συμβόλων ἔποψις δηλοότν.

înviază împreună cu El» [653]. Asupra aceluiași gen de jertfă în acest moment sunt de acord cei mai autorizați dintre comentatorii Sfintei Liturghii. Astfel, Anastasie Sinaitul subliniază în acest loc : «Stați cu frică în înfricoșătorul ceas al Anaforei (Jertfei), căci cu acea dispoziție și cu acel cuget, cu care se înfățișează fiecare din voi în acel ceas, cu același și jertfește Stăpânului» [654].

Răspunsul poporului : «*Mila păcii, jertfa laudei*» este de asemenea o practică liturgică din epoca patristică. Uneori însă termenii expresiei apar la nominativ, având caracterul unei indicații asupra unei simple enumerări. Astfel, în unele manuscrise, ca de exemplu în *Codicele Barberini 336*, formula este redată abreviat, și anume simplificată la partea întâi a răspunsului : «Ἔλεος εἰρήνη» (milă, pace) [655], iar în altele, ca inscripția mai târzie de pe *Dipticul lui Clementinus* (veacul al VI-lea), ea apare complet : «Ἔλεος εἰρήνη θυσία αἰνέσεως» (milă, pace, jertfă de laudă) [656]. Întregită, această frază eliptică reprezenta așadar următorul răspuns din partea credincioșilor : (Jertfa noastră este :) *Milă, pace, jertfă de laudă.*

În consonanță însă cu logica contextului liturgic, cazul acuzativ apare singurul propriu pentru forma acestor substantive cu funcție de complemente directe, ea fiind cerută de verbul «a aduce» din strigarea de îndemn a diaconului. Într-adevăr, cel mai vechi manuscris grec al Liturghiei Sfântului Iacob (veacurile al VIII-lea și al IX-lea) [657] și cel mai vechi manuscris siriac al aceleiași Liturghii [658] au Ἔλεος — acuzativ neutru — εἰρήνην, θυσίαν αἰνέσεως, spre deosebire de alte manuscrise grecești, unde se întâlnește forma ἔνεον εἰρήνης, poate sub influența Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur [659]. De asemenea, într-un manuscris liturgic din veacul al XII-lea [660] citim următoarea indicație după strigarea diaconului :

Ὁ κλῆρος καὶ ὁ λαός.
Ἔλεον, εἰρήνην, θυσίαν αἰνέσεως.

---

653. Teodor de Andida, *op.* și *loc. cit.*

654. Anastasie Sinaitul, *op.* și *loc. cit.*

655. F. E. Brightman, *op. cit.*, p. 321.

656. Vezi reproducerea în «Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie», t. IV, part. I, col. 1090, la art. *Diptyque*, de Dom F. Cabrol. Sub aceeași formă apare răspunsul credincioșilor și în traducerea latină a Liturghiei copte, atribuită Sfântului Vasile. Vezi Eus. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, ed. sec., Fr. a M., 1847, p. 13 : «Populus : *Misericordia, pax et sacrificium laudis*».

657. *Vaticanus graecus 2282.*

658. *Br. Mus.*, 256. Add. 14, 523.

659. Dom B.-Ch. Mercier, *La liturgie de Saint Jacques*, ed. critique du texte grec avec traduction latine, Paris, 1946, p. 20/134, iar textul grec al m-sului la p. 82/196. În R. Graffin, *Patrologia orientalis*, t. XXVI, fasc. 2.

660. *Codex E. M. 6* din biblioteca de la Karlsruhe a curții Marelui Ducat de Baden. Vezi Richard Engdahl, *Beiträge zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie. Texte und Studien* (Berlin, 1908), p. 23 și 63.

Întregind acum forma eliptică a frazei, răspunsul credincioșilor se înfățișează astfel :

«(Aducem) milă, pace, jertfă de laudă» [661].

Înțelesul acestui răspuns al poporului, clar prin el însuși sub această formă, se găsește subliniat în chip expres în comentariul liturgic al lui Teodor, episcop de Andida (veacul al XII-lea). «Arhiereul», zicea el, «îi sfătuiește (pe credincioși) să aibă sus inimile și tot cugetul. Iar *credincioșii*, după ce zic aceasta, *făgăduiesc* să aducă mai întâi *milă*, apoi *pace*, ca *(sic) jertfă de laudă»* [662]. Cu această interpretare se găsește de acord și comentariul liturgic al lui Nicolae Cabasila (veacul al XIV-lea) : «Credincioșii răspund : *aducem... pacea însăși* ca dar... ; *...milă aducem...* Dar (aducem, continuă poporul) *și jertfă de laudă»* [663].

Interpretarea exactă a acestei formule este condiționată de restabilirea textului corect. Lipsa de precizie în forma ei abreviată în unele manuscrise a contribuit desigur la apariția în corpul textului a variantei flexionare «(mila) *păcii»*, atunci când răspunsul credincioșilor a început să fie înscris întreg în codice. Mai mult, în unele codice mai noi (veacurile al XIII-lea și al XIV-lea) și chiar în unele colecții liturgice, în unele traduceri și ediții științifice ale Liturghiei și în unele comentarii mai vechi și mai noi apare chiar transcrierea ἔλαιος εἰρήνης *(oleum* pacis, das Öl des Friedens, *untdelemnul păcii),* în loc de lecțiunea corectă ἔλεος εἰρήνης (mila păcii) [664]. Acestei situații îi este de atribuit, prin urmare, atât obscuritatea de sens a acestui răspuns, în forma lui curentă din textul actual al Liturghiei, cât și exegeza forțată din unele comentarii liturgice. Este clar însă că, după comuniunea în dragoste demonstrată prin sărutarea păcii și după unirea «într-un gând» prin mărturisirea acelorași formule de credință, răspunsul credincioșilor : «Aducem) milă, pace, jertfă de laudă» este singurul firesc. Prin înșiși termenii acestui răspuns, credincioșii își determină competența lor liturgică în legătură cu anafora, corespunzător locului sau treptei lor în Biserica lui Hristos. Ei mărturisesc astfel că ceea ce este în căderea lor să aducă în acest moment pentru Sfânta Jertfă este *mila* de aproapele și *pacea* cu el sau, cu un cuvânt, «îmblânzirea inimilor» [665], care sunt toate roade ale iubirii și se poate chiar zice forme ale ei. Ele sunt jertfe în sens figurat, și anume jertfe spirituale, căci se nasc în inimi prin nimicirea patimilor (ura, invidia etc.), deci prin mortificarea naturii decăzute, spre a lăsa să se dezvolte în noi viața cerească, prin lucrarea harului divin.

---

[661] Aceeași situație ne-o prezintă și traducerea latină a Liturghiei siriace a Sfântului Vasile : «Populus : *Misericordiam et pacem, ac sacrificium et gratiarum actionem»*. Vezi Eus. Renaudot, *op. cit.*, t. II, p. 545.

[662] Teodor de Andida, *op. cit.*, P. G., CXL, col. 44 A : «...Oἱ πιστοὶ δέ, τούτων λεγομένων, ἐπαγγέλονται προσφέρειν πρῶτον μὲν ἔλεον, εἶτα εἰρήνην ὡς θυσίαν αἰνέσεως».

[663] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, P. G., CL, col. 421 A—D.

[664] Mai pe larg, vezi lucrarea noastră *Mila păcii, jertfa laudei*, București, 1940, extras din «Studii teologice», an. VIII (1940), vol. I.

[665] Ianovski Gogol, *op. cit.*, p. 42.

Caracterul de jertfă subiectivă este confirmat în chip expres mai ales de a doua parte a răspunsului din partea credincioșilor : «(Aducem) *jertfă de laudă»*, sub forma imnelor pe care le vor intona spre slava lui Dumnezeu, în timp ce preotul va înălța rugăciunea Sfintei Jertfe. Imnele și rugăciunile, ca omagii ale unei pietăți adânci și sincere, deci revărsată din inimi sub forma de «roadă a buzelor care proslăvesc numele lui» Hristos (Evr. 13, 15), sunt sacrificii spirituale, întrucât ele își au temeiul în înfrângerea de sine și în recunoașterea nimicniciei noastre, în comparație cu perfecțiunea absolută a lui Dumnezeu și cu dependența noastră de El.

b) *Dialogul introductiv.* — În vorbirea liturgică curentă, sub numele de ἀναφορὰ se înțelege deci rugăciunea care însoțește aducerea Jertfei euharistice. Ca «roadă a buzelor, care proslăvesc numele lui» Hristos și al lui Dumnezeu-Tatăl și al Duhului Sfânt, această rugăciune constituie «jertfa de laudă», cu care Biserica își însoțește darurile ce le aduce și care, prin prefacere, vor fi primite în Jertfa Mântuitorului.

Rugăciunea anaforei nu începe direct, ci este precedată de un dialog introductiv, întreținut într-o formă strânsă cu credincioșii, nu de diacon, ci de preotul însuși. Liturghia a condus cugetele de la jertfa materială la jertfele spirituale. Impresionat, parcă, de nivelul ajuns la o atât de înaltă spiritualitate prin ultimul răspuns — («Aducem) milă, pace, jertfă de laudă» — dat de către credincioși diaconului, preotul se simte obligat în chip firesc să-i întâmpine din sfintele uși cu salutarea Sfântului Apostol Pavel : *«Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu-Tatăl și împărtășirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toți !»* (II Cor. 13, 13), binecuvântându-i în același timp cu sfânta cruce [666]. Se simte vibrând în această salutare ieratică o notă de aprobare și confirmare amestecată cu un sentiment de satisfacție din partea liturghisitorului, constatând la credincioși o dispoziție religioasă atât de potrivită momentului. Această binecuvântare este însă în același timp și o rugăciune. Este ca și cum preotul ar vrea să spună : Pentru mărturisirea pe care o faceți că veniți cu jertfe spirituale, mă rog ca să fie neîntrerupt cu voi «harul Domnului nostru Iisus Hristos», Care S-a jertfit în dar sau gratuit pentru mântuirea noastră ; mă rog să vă bucurați întotdeauna de «dragostea lui Dumnezeu-Tatăl», Cel ce din nespusa Lui iubire de oameni S-a împăcat cu noi, primindu-ne iarăși în dragostea Lui, pentru pătimirile Fiului Său ; mă rog, în sfârșit, să vi se dăruiască «împărtășirea Sfântului Duh», prin care se săvârșește sau ne împărtășim de binefacerile ce ni s-au adus prin Jertfa de pe Golgota [667].

Credincioșii, răspunzând *«Și cu duhul tău»*, se roagă astfel și ei la rândul lor pentru preot, ca să fie făcut părtaș și el împreună cu ei la aceleași daruri ale Sfintei Treimi. Precum sublinia Sfântul Ioan Gură de Aur [668], aceste cuvinte nu pot avea alt înțeles.

---

[666] Edițiile *Liturghierului* grec din Constantinopol, Ierusalim și Atena, precum și *Liturghierul* bulgar prescriu binecuvântarea credincioșilor, de către preot, cu «aerul».

[667] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXXVI, P. G., CL, col. 424 B—C.

— *«Sus să avem inimile !»*, reia preotul, tot cu fața spre credincioși, arătând în sus cu sfânta cruce [669]. Preotul ne îndeamnă astfel ca «în acest ceas înfricoșător», precum se exprima Sfântul Chiril al Ierusalimului, să fim cu gândurile concentrate spre Dumnezeu, iar nu îndreptate spre lucrurile pământești [670]. Am ajuns în clipa în care se amintește și se va reproduce în Liturghie marea taină a mântuirii noastre ; ne vom găsi astfel mai mult ca oricând în fața lui Dumnezeu. Pentru câteva clipe deci se impune să ne smulgem din toate preocupările vremelnice și, părăsind pământul, să ne îndreptăm gândurile și simțirile spre cer, unde stă de-a dreapta lui Dumnezeu Fiul Său, marele nostru Arhiereu, Care S-a jertfit pentru noi și prin Care se aduc și se fac bineprimite jertfele noastre.

— «(Le) *avem către Domnul»*, asigură la rândul lor credincioșii, adică inimile noastre se află înălțate către El. Ne-am transportat, cu alte cuvinte, cu gândul și cu inima, la tot ceea ce Dumnezeu a făcut pentru mântuirea noastră și suntem covârșiți de tot ceea ce a suferit Fiul Său, până și de chinurile răstignirii. «Nimeni deci», precum zice Sfântul Chiril al Ierusalimului, «să nu stea în biserică în așa chip încât gura să spună «le avem către Domnul», iar cu mintea să se gândească la grijile cele lumești. Totdeauna trebuie să ne gândim la Dumnezeu. Dacă lucrul acesta nu este cu putință să-l facem în tot timpul, din pricina slăbiciunii noastre omenești, cel puțin în ceasul acela să ne dăm silința să-l împlinim» [671]. Puteți — dacă voiți — să vă înălțați la cele de sus, zice Sfântul Ioan Gură de Aur ; căci, prin firea lor, sufletul și gândul nostru sunt mai ușoare și mai iuți decât pasărea cerului. Când, pe deasupra, sunt înaripate și de harul Duhului dumnezeiesc, cât de repede ajung ele în stare să se înalțe peste tot ce este pământesc ! Să ne procurăm deci, conchide el, aceste aripi minunate, prin care vom putea să depășim oceanul tulburat al acestei lumi ! [672] Cu acest scop s-a rugat preotul pentru credincioși prin binecuvântarea cu care i-a întâmpinat la începutul dialogului.

Întorcându-se cu fața spre răsărit și înclinându-se ușor spre icoana Mântuitorului, preotul îndeamnă : *«Să mulțumim Domnului !»* Ca mijlocitor prin Iisus Hristos al credincioșilor față de Dumnezeu, preotul îi cheamă astfel să-și unească cu el mulțumirile lor către Dumnezeu cel adorat în Treime. «Suntem într-adevăr datori să-I mulțumim, pentru că ne-a chemat la un har atât de mare, deși eram nevrednici, pentru că s-a împăcat cu noi, deși eram vrăjmași» (Rom. 5, 10), «pentru că am fost învredniciți de înfierea Duhului» (Rom. 8, 15) [673].

Credincioșii răspund cântând : «*Cu vrednicie și cu dreptate* [674] este a ne închina Tatălui și Fiului și Sfântului Duh : Treimii celei de o ființă și nedespărțite». Credincioșii mărturisesc și aprobă astfel că este un lucru just și se cuvine să mulțumim, de vreme ce, precum zicea Sfântul Chiril al Ierusalimului, «Dumnezeu n-a făcut numai ceea ce era drept, ci ceva mai presus de dreptate, când ne-a făcut atâta bine și ne-a învrednicit de atâtea bunătăți» [675].

Precum se vede, preotul urmărește prin acest dialog să angajeze pe credincioși într-o unitate sufletească cu sine, cât mai desăvârșită, la înălțarea rugăciunii Sfintei Jertfe. După ce i-a dispus mai întâi prin binecuvântarea de la început, i-a îndemnat apoi la transportarea cugetelor în sferele cerești, pentru ca, în sfârșit, să-și exprime împreună recunoștința pentru binefacerile mântuirii. Rugăciunea Sfintei Jertfe nu este deci numai a preotului, ci și a credincioșilor. Ei iau parte la serviciul anaforei, precum s-a putut înțelege deja din dialogul în care stau cu liturghisitorii. Aceștia intervin sistematic cu îndemnuri către adunare, ca să se țină atentă și alături de ei în tot timpul anaforei euharistice, când liturghisitorii înșiși aduc rugăciuni de laudă și mulțumire la persoana întâi plural, făcând sub această formă și adunarea părtașă la aducerea Jertfei. În acest cadru înfățișează și Sfântul Ioan Gură de Aur participarea credincioșilor la serviciul Sfintei Euharistii : «...În timpul prea înfricoșătoarelor Taine, preotul se roagă pentru credincioși și credincioșii pentru preot ; căci acel răspuns «Și cu duhul tău» nu înseamnă altceva decât aceasta. Tot așa cele ale rugăciunii Euharistiei sunt comune, căci nu numai preotul mulțumește, ci și toți credincioșii. Pentru că numai după ce a primit mai întâi răspunsul lor și după ce s-au învoit că este vrednic și drept lucru să facă aceasta, atunci începe preotul rugăciunea de mulțumire» [676]. În aceeași înlănțuire strânsă și condiționată între elementele ei alternează mai departe, precum vom vedea, întregul dialog dintre cele două părți, care colaborează în tot cursul anaforei liturgice.

Despre vechimea acestui dialog, în aceeași formă și în același loc, mărturisesc documente din cele dintâi veacuri creștine [677], precum și întrebuințarea lui în Liturghiile tuturor riturilor. O simplă variantă verbală o prezintă *Constituțiile Apostolice* (cartea a VIII-a, 12), care întrebuințează termenul τὸν νοῦν («Sus să avem *mintea*»), în loc de cuvântul τὰς καρδίας (inimile), pe care ni-l aduce *manuscrisul Barberini 336* în consonanță cu celelalte izvoare liturgice.

---

[668] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XVIII la Epistola II către Corinteni*, 3, P. G., LXI, col. 257.

[669] Edițiile de Constantinopol, de Atena și de Ierusalim ale *Liturghierului*, ediția bulgară de Sofia (1928) și cea greco-catolică de Blaj (1931) recomandă preotului să stea întors spre credincioși, cu ambele mâini ridicate și cu privirea îndreptată spre cer, când îndeamnă «sus să avem inimile».

[670] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V mistagogică*, 4 ; Cf. Sf. Ciprian, *Liber de oratione dominica*, 31, P. L., IV, col. 357 B ; Sf. Gherman I al Constantinopolului, *Teoria mistică...*, P. G., XCVIII, col. 429 A ; N. Cabasila, *op. cit.*, cap. XXVI, P. G., CL, col. 424 D.

[671] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V mistagogică*, 4.

[672] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XXII la Epistola către Evrei*, 3.

[673] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V mistagogică*, 5.

[674] La această simplă expresie se reducea răspunsul credincioșilor în Liturghia Bisericii vechi, precum se poate vedea în *Constituțiile Apostolice*, cart. VIII, cap. 12 și în Liturghia Sfântului Iacob.

[675] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V mistagogică*, 5.

[676] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XVIII la Epistola II către Corinteni*, 3, P. G., LXI, col. 527.

[677] Ca, de ex. : Sf. Ciprian, *De dominica oratione*, 31, P. L., IV, col. 557 B ; *Rânduiala Bisericii egiptene* (versiunile greacă și etiopiană) ; *Testamentum Domini*, J. Quasten, *op. cit.*, p. 250 ; *Constituțiile Apostolice*, cart. VIII, cap. 12.

O dată cu intonarea imnului «Cu vrednicie și cu dreptate...» de către credincioși, preotul însuși începe rostirea în taină a Rugăciunii anaforei. Textul ei diferă în cele două Liturghii bizantine, atât din punct de vedere verbal, cât și ca extindere. «Cu vrednicie și cu dreptate este (se cuvine și este drept) a-Ți cânta Ție, pe Tine a Te binecuvânta, pe Tine a Te lăuda, Ție a-Ți mulțumi, Ție a ne închina în tot locul stăpânirii Tale; că Tu ești Dumnezeu negrăit și necuprins cu gândul...», începe textul anaforei din formularul Sfântului Ioan Gură de Aur. Nu se remarcă aproape nici o deosebire față de următoarele propoziții cu care se deschide anafora Sfântului Vasile cel Mare: «Cel ce *ești* (exiști), Stăpâne, Doamne Dumnezeule, Părinte atotțiitorule, Cel închinat, vrednic cu adevărat și drept și cuvenit lucru este măreției sfințeniei Tale pe Tine a Te lăuda, Ție a-Ți cânta, pe Tine a Te binecuvânta, Ție a ne închina, Ție a-Ți mulțumi, pe Tine a Te slăvi, Cel ce singur ești Dumnezeu cu adevărat...».

Liturghia Darurilor mai înainte sfințite fiind de fapt un serviciu solemn pentru administrarea Sfintei Împărtășiri, iar nu pentru aducerea Sfintei Jertfe, care a fost săvârșită la Liturghia dintr-o sărbătoare precedentă, nu are Rugăciunea anaforei.

b. **Considerații generale asupra Rugăciunii anaforei euharistice.** Anafora are la baza ei o adâncă meditație asupra ființei lui Dumnezeu, asupra atotputerniciei și bunătății Sale. Admirația și lauda, recunoștința și mulțumirea Bisericii au căpătat în textul ei factura unei cuvântări, narațiuni sau vestiri solemne, a unei expuneri sau istorisiri publice despre slava lui Dumnezeu și despre opera Lui. De la originea ei chiar, anafora a fost deci concepută și rostită ca o rugăciune în formă de cuvântare sau expunere ieratică, așa precum de altfel pare a rezulta din expresia λόγος εὐχῆς, întrebuințată de Sfântul Iustin Martirul și Filozoful [678].

În vechea literatură bisericească ea apare uneori sub numele de «sacramentul obișnuitei proclamațiuni», proslăviri sau laude publice (sacramentum solitae praedicationis) [679] și «povestire» sau «istorisirea din oficiul liturghisitorilor» (ministeriorum relatio) [680]. De altfel, acest

---

[678] *Apologia întâi*, cap. LXVI, 2.

[679] Traducerea latină a epistolei adresate în anul 256 de Firmilian, episcopul Cezareii Capadociei, Sfântului Ciprian al Cartaginei, P. L., III, col. 1213 A.

[680] *De Trinitate et de Spiritu Sancto*, 16, atribuită Sfântului Atanasie cel Mare: «Ecclesia Christi omnes ab oriente ad occidentem convenienter Patrem a Seraphim laudari profitentur in ministeriorum relatione» (Toate Bisericile lui Hristos de la Răsărit până la Apus mărturisesc de acord *în istorisirea din oficiul liturghisitorilor* că Tatăl este lăudat de serafimi), P. G., XXVI, col. 1208 C.

caracter îi este confirmat anaforei de însuși textul ei din Liturghia Sfântului Vasile cel Mare: «Și cine, oare, este în stare să grăiască puterile Tale, auzite să facă toate laudele Tale sau *să povestească* toate minunile Tale în toată vremea, Stăpâne al tuturor, Doamne al cerului și al pământului?».

Nu este greu să se înțeleagă din toate acestea că, în Biserica primelor veacuri, anafora euharistică era o rugăciune publică, rostită de liturghisitor, fără întrerupere, în auzul credincioșilor, care se asociau la sfârșit prin răspunsul «amin». Aceasta era practica cel puțin în vremea Sfântului Iustin Martirul și Filozoful [681] și chiar în veacul al III-lea, când se găsește menționată incidental, dar destul de lămurit în *Epistola* atribuită lui Dionisie al Alexandriei († c. 265) către episcopul Sixt al Romei. Spre a tempera scrupulele pe care le încerca un oarecare credincios Heracle pentru faptul că primise botezul de la eretici, Dionisie argumentase acestuia că-i era suficient faptul că de vreme îndelungată se găsea în comuniune cu Biserica, «*ascultând euharistiile* și răspunzând «amin» laolaltă cu ceilalți» [682]. Situația pare că nu era alta nici pe vremea Sfinților Ierarhi Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur. Când acesta din urmă sublinia că în timpul rugăciunii anaforei «poporul φθέγγετε (grăiește, laudă) împreună cu preotul, atunci când acesta înalță acele imne (ὕμνους)» — adică laudele și doxologiile euharistice — «laolaltă chiar cu heruvimii înșiși și cu Puterile de sus» [683], el se referea la atenția cu care credincioșii urmăreau și se asociau în tăcere la rugăciunea rostită de preot [684] în auz. Pentru ca astfel, continua el, să nu aruncați toată grija asupra preoților, ci voi înșivă să arătați grijă de toată Biserica, întocmai ca de trupul vostru comun. Sistematizarea textului Liturghiei însă, întreprinsă de cei doi autori ai principalelor formulare bizantine, prin prescurtarea Liturghiei Sfântului Iacob și continuată după aceea prin mici adaptări tehnice, pentru a face loc imnelor, a dus nu prea târziu la un serviciu dublu și în ceea ce privește anafora. Preotul a început adică să citească în taină rugăciunea, în timp ce credincioșii își cântau imnele de curând introduse.

Din povestirile miraculoase înregistrate de călugărul Ioan Moschos († 619) [685] pare a reieși că obiceiul recitării anaforei în taină s-ar datora numai considerațiilor pentru respectarea misterului în care trebuie îmbrăcată Jertfa liturgică. Negreșit, un astfel de element n-a putut fi pierdut din vedere în legătură cu această parte a Liturghiei. Mai sigur este însă că, în realitate, această practică s-a impus din necesitatea de a câștiga timp printr-o recitare mai grăbită a anaforei, și anume de atunci de când ea a devenit mai lungă, prin acordarea unui rol credincioșilor, sub forma intonării de imne [686]. Încercarea făcută de împăratul Justinian, prin *Novella 137*, cap. VI, din 25 martie 565, de a restabili vechiul uz al rostirii anaforei cu voce tare [687], a rămas fără efect. Deși nu s-ar putea spune că rostirea Rugăciunii Sfintei Jertfe în taină ar fi avut în acest timp autoritatea unei reguli oficiale, intervenția împăratului lasă să se vadă totuși că devenise generală *tendința* în acest sens. În tot cazul, se poate afirma că obiceiul recitării ei în taină a început să-și facă loc între epoca celor doi autori ai principalelor Liturghii bizantine și vremea lui Justinian, adică în cursul veacurilor al V-lea și al VI-lea, de când s-a inaugurat probabil și cântarea imnelor din timpul anaforelor.

---

[681] *Apologia întâi*, cap. LXVII, 5.

[682] Eusebiu, *Istoria bisericească*, cart. VII, cap. 9, col. 656 A.

[683] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XVIII la Epistola II către Corinteni*, 3, P. G., LXI, col. 527.

[684] «...Tot poporul stând în picioare și rugându-se în sine (ἡσυχῶς, tacite), în acest timp» (*Constituțiile Apostolice*, cart. II, cap. LVII, 21).

[685] Aceste povestiri se referă la întâmplări anterioare epocii lui Moschos. Una din ele i-a fost istorisită de prefectul Grigorie al provinciei Africa, drept petrecută în Apamia Siriei, unde se afla un loc numit Gonagon, departe de oraș ca la 40 de mile. Aici fuseseră trimiși de părinții lor niște copii să pască turmele. La amiază, când au voit să mănânce, le-a venit ideea să se joace de-a Liturghia și, în consecință, au așezat pe o piatră netedă de stâncă pâinea și vinul, pe care le aveau pentru hrană, unul a îndeplinit rolul preotului, iar celălalt pe al diaconilor. Au făcut adică ceea ce văzuseră că fac în biserică liturghisitorii, cu ocazia rugăciunii anaforei, pe care o auziseră de la aceștia și o învățaseră pe de rost.

Privită în originea și în structura ei, Rugăciunea anaforei este prin urmare o singură rugăciune, de la început până la sfârșit. Așa-zisele ecfonise («Cântarea de biruință...», «Luați, mâncați...», «Ale Tale dintru ale Tale...», «Mai ales pentru Preasfânta, curata...» ș. a.) nu sunt de fapt decât pasaje din cuprinsul ei, rostite tare, pentru a orienta cântarea ce se execută paralel de către credincioși. Deci numai o privire superficială în cuprinsul Liturghiei ar putea lăsa impresia că anafora este compusă din mai multe rugăciuni deosebite, așa cum se obișnuiește a se vorbi și în liturgică, pentru considerații de metodă.

În ceea ce privește pe preot, Rugăciunea anaforei nu este întreruptă nici astăzi, ci numai rostirea ei alternează când în auz, când în taină. Ecfonisele nu o divizează deci, ci numai delimitează momentele ei principale care sunt :

a) Rugăciunile de laudă și de mulțumire de la început, sau, cu un termen mai general, Rugăciunea euharistică ;

b) Anamneza (ἡ ἀνάμνησις) ;

c) Epicleza (ἡ ἐπίκλησις) ; și

d) Rugăciunile de mijlocire (dipticele) și de mulțumire de la sfârșitul ei.

Anafora se încheie cu ecfonisul : «Și ne dă nouă cu o gură și cu o inimă a slăvi și a cânta preacinstitul și de mare cuviință numele Tău : al Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor».

c. **Marea Rugăciune euharistică.** a) *Rugăciunea teologică.* — După conținutul ei, Rugăciunea anaforei se înfățișează ca expresie a laudei și a mulțumirii, pe care preotul le aduce lui Dumnezeu în numele Bisericii. Mai propriu, ea este o rugăciune de laudă, «a cărei notă dominantă este mulțumirea» [688] (εὐχαριστία). Acest caracter îi este imprimat, chiar de la început, prin recomandarea preotului : «Să mulțumim Domnului», să oferim, adică, sau să aducem ca dar mulțumirile ce se cuvin Domnului din partea noastră. Răspunsul credincioșilor, care se limita în primele veacuri, ca în *Codicele Barberini 336* și în *Liturghierele* grecești de astăzi, la formula «Cu vrednicie și cu dreptate...», nu venea decât să se asocieze cu «se cuvine și este drept să mulțumim». De aceea, întreaga rugăciune este cunoscută sub numele de euharistie, adică Rugăciune euharistică sau de mulțumire. Ea este o rugăciune în care se angajează toate puterile noastre sufletești [689].

---

cu prilejul micilor servicii de ajutor îndeplinite de ei în altar. *În unele părți* — adaugă Moschos — *preoții obișnuiau să spună cu voce tare rugăciunea sfintei anafore.*

După rugăciunea de sfințire însă a venit deodată foc din cer, care a mistuit atât materiile, cât și piatra stâncii ce le servea de sfântă masă, nerămânând din ele decât cenușă. Copiii au căzut la pământ, pe jumătate morți. Găsiți în această stare de părinții lor, care, alarmați de neînapoierea copiilor, veniseră să-i caute, ei n-au putut să dea lămuriri decât a doua zi, după ce și-au venit în fire. Episcopul din localitate, fiind înștiințat, a luat măsuri pentru ridicarea unei mânăstiri pe acel loc, în care copiii au ajuns călugări. Λειμῶν, cap. 196, P. G., LXXXVII, part. III, col. 3080—3084.

Cea de a doua povestire are ca subiect un fapt ce s-ar fi petrecut în chinovia Huziva de sub ascultarea avei Grigorie. Pentru aducerea materiilor necesare Sfintei Jertfe, fu trimis odată afară din mânăstire un frate, care, cu gândul la destinația acestora, începu să rostească, pe când se întorcea, rugăciunea anaforei. Cu materiile aduse, sluji apoi Liturghia preotul Ioan, care a ajuns mai apoi episcop al Cezareii din Palestina. La epicleză însă acesta nu se mai putu bucura de favoarea de până aici, de a vedea cu ochii coborârea Sfântului Duh peste Daruri. Abătut din această cauză și bănuind că pricina ar fi vreun păcat din neștiință cu gândul, intrând în diaconicon căzu cu fața la pământ, plângând. Fu liniștit însă de un înger care, arătându-i-se, îl lămuri că Darurile fuseseră deja sfințite prin rugăciunea spusă pe cale de fratele care le aducea. Aceasta dădu ocazie avei de a lua măsura ca rugăciunea sfintei anafore să nu mai fie recitată de aici înainte decât în taină, pentru a se înlătura astfel putința de a fi învățată și repetată de cine nu trebuia (*Ibidem*, cap. XXV, col. 2869—2872).

Nu e greu de observat caracterul fabulos și deficiența acestor povestiri, în care se atribuie efect unui act împlinit în condiții de profanare de către persoane lipsite de darul și de puterea preoției. Noi le-am citat numai pentru faptul că ele se referă la epoca în care Rugăciunea anaforei era spusă cu voce tare.

[686] Cf. și Joannes Michael Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. III, pars altera, p. 484.

[687] «Pe lângă acestea, poruncim ca toți episcopii și preoții, nu în taină, ci cu voce tare, în auzul prea credinciosului popor, să facă... dumnezeiasca proaducere (τὴν θείαν προσκομιδήν)». *Corpus juris civilis*, ed. Eduard Osenbrügen, part. III, Lipsca, 1875, p. 628.

[688] Ad. Fortesque, *op. cit.*, p. 416.

[689] Această *Eucharistia* trebuie înțeleasă în sensul foarte cuprinzător pe care i-l dă antichitatea creștină. «Este aici una din acele expresii impresionante, care abundă la Sfântul Apostol Pavel... Sentimentul de simplă recunoștință este depășit în această strigare («Să mulțumim Domnului»). Este (în Euharistie) admirația, contemplarea, actul de laudă și multe alte sentimente inexprimabile, care vin să dilate recunoștința și mărturisirea, să le încălzească, să le ridice la cea mai înaltă expresie lirică, la forma totală a omagiului religios» (P. Cagin, *Origines de la messe*, Paris, 1921, p. 35, în notă). Această explicare ni se pare că definește destul de exact ceea ce face unitatea intimă a tuturor formulelor, dar mai ales a anaforei orientale. S. Salaville, *Liturgies orientales, la messe*, vol. II, part. II, Paris, 1942, p. 11.

În raportul dintre momentele psihologice ale actului de adorație, pe primul plan stă însă lauda (αἴνεσις, εὐλογία) și slăvirea (δοξολογία care au ca obiect atotputernicia lui Dumnezeu și perfecțiunile Sale. Din acestea derivă bunătatea Lui, căreia i se adresează de obicei mulțumirile și cererile noastre[690]. Această ordine este observată strict în compoziția Rugăciunii anaforei, care de la început subliniază că se cuvine mai întâi să cântăm, să lăudăm și să binecuvântăm pe Dumnezeu, și apoi să-I mulțumim. De aceea, prima rugăciune sau, mai bine-zis, primul fragment al Rugăciunii euharistice este consacrat laudei și slăvirii lui Dumnezeu, acte în care se exprimă ofranda minții și a voinței noastre. În același sens de adorație a fost completată și transformată în imn și formula «Cu vrednicie și cu dreptate», probabil în epoca disputelor hristologice.

În Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, prima Rugăciune a anaforei este consacrată exclusiv elementului eulogic și doxologic. Această grăire a măririlor lui Dumnezeu ia însă ca punct de plecare, în ambele anafore, expunerea atributelor puterii și perfecțiunii Lui: «Cel ce ești fără de început, nevăzut, neajuns, necuprins, neschimbat...» (Sfântul Vasile cel Mare, rugăciunea I; a se vedea rugăciunea I și la Sfântul Ioan Gură de Aur). Prin aceste eulogii se exprimă, într-o formă sublimă și desăvârșită, teocentricitatea sau caracterul prin excelență teocentric al anaforei din cele două Liturghii principale ale Bisericii Ortodoxe. Lauda și adorația sunt adresate, în principiu, lui Dumnezeu, «unica și prima realitate..., existența veșnică și creatorul transcendent al cosmosului»[691]. Această poziție, axată pe linia gândirii Sfinților Părinți ai creștinismului primar, apare deosebit de accentuată în anafora Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare: «Cel ce *ești (existi)*, Stăpâne, Doamne Dumnezeule..., Cel ce singur ești Dumnezeu cu adevărat..., Stăpâne al tuturor, Doamne al cerului și al pământului și a toată făptura văzută și nevăzută, Cel ce șezi pe scaunul slavei și privești adâncurile..., Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, al marelui Dumnezeu și Mântuitorului nostru...» (Sfântul Vasile cel Mare, rugăciunea 1). Dumnezeu este proslăvit și pentru că Duhul Lui este imanent în creație, acționând în toate: «Că nu Te-ai întors cu totul de la zidirea Ta, pe care ai făcut-o, Bunule, nici n-ai uitat opera mâinilor Tale, ci în multe chipuri ne-ai cercetat pentru îndurările milei Tale; prooroci ai trimis, minuni ai făcut prin Sfinții Tăi, care Ți-au bineplăcut Ție, din fiecare neam; grăitu-ne-ai nouă prin gura Proorocilor Tăi, slujitorii Tăi, mai înainte vestindu-ne mântuirea ce avea să fie» (Sfântul Vasile cel Mare, rugăciunea a II-a).

Toate acestea se săvârșesc însă prin Logosul întrupat, Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos, în Care vedem pe Tatăl și Care este unicul mijlocitor între El și om: «Iar când a venit plinirea vremii, ne-ai grăit nouă prin

---

[690] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XII, P. G., CL, col. 392 A—D și cap. XXIII, col. 417 D.

[691] Odo Casel, *Neue Zeugnisse für das Kultmysterium*, în «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft», vol. III, Münster, 1936.

Însuși Fiul Tău, prin Care și veacurile le-ai făcut. Care fiind strălucirea slavei Tale și chipul ipostasului Tău...» (Sfântul Vasile cel Mare, rugăciunea a II-a), «pecete asemenea chipului, care întru Sine Te arată pe Tine, Tată, Cuvânt viu, Dumnezeu adevărat..., lumina cea adevărată prin care S-a arătat Sfântul Duh, Duhul Adevărului, Darul înfierii..., Puterea cea făcătoare de viață, Izvorul sfințeniei...» (Sfântul Vasile cel Mare, rugăciunea I). «Și viețuind El în lumea aceasta, dându-ne porunci mântuitoare..., ne-a adus la cunoașterea Ta, a adevăratului Dumnezeu și Tată... și curățindu-ne prin apă și sfințindu-ne cu Duhul Sfânt, S-a dat pe Sine schimb morții, întru care eram ținuți fiind vânduți sub păcat. Și pogorându-Se prin Cruce în iad..., a nimicit durerile morții. Și înviind a treia zi și cale făcând oricărui trup la învierea cea din morți... S-a făcut începătură celor adormiți, întâi-născut din morți, ca să fie Însuși Începătorul tuturor întru toate. Și suindu-Se la ceruri, a șezut de-a dreapta slavei Tale, întru înălțime. Care iarăși va să vină, ca să răsplătească fiecăruia după faptele sale» (Sfântul Vasile cel Mare, rugăciunea a II-a). Anafora este, în același timp, deopotrivă și hristocentrică, în deplin acord cu teologia Bisericii primare.

În rugăciunea corespunzătoare din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, deși se observă aceeași ordine, totuși expunerea însușirilor divine se face în cuprinsul unei simple propoziții: «Că Tu ești Dumnezeu negrăit și necuprins cu gândul, nevăzut, neajuns, pururea fiind și același fiind, Tu și Duhul Tău cel Sfânt». În schimb, euharistia sau mulțumirea capătă expresie în formule directe, chiar în cursul primei rugăciuni a acestui Sfânt Părinte. Ținând seama de actele bunătății divine, expuse sub următoarea formă generală: «Tu din neființă întru ființă ne-ai adus și, căzând noi, iarăși ne-ai ridicat și nu Te-ai depărtat, toate făcându-le până ce ne-ai suit la cer și ne-ai dăruit împărăția Ta, care va să fie», Sfântul Ioan Gură de Aur își exprimă mulțumirea într-o formulă sintetică și concisă: «Pentru toate acestea, mulțumim Ție și Unuia-Născut Fiului Tău și Duhului Tău celui Sfânt, pentru toate pe care le știm și pe care nu le știm, pentru binefacerile Tale cele arătate și cele nearătate ce s-au făcut nouă».

Precum rezultă din formele acestor doxologii, ele sunt adresate lui Dumnezeu, expunând însă atributele privitoare la toate persoanele dumnezeiești. În fond, în ambele Liturghii avem o Euharistie trinitară.

În Anafora din ambele Liturghii, euloghia ocupă primul loc, dezvoltându-se, precum am văzut, sub forma unei grăiri despre atributele Ființei dumnezeiești, ale unei adevărate θεολογία, cum zice Sfântul Chiril al Ierusalimului. De aceea, primul fragment al Rugăciunii euharistice se desemnează și sub numele de *rugăciune teologică*[692], titlu pe care prima rugăciune din anafora Sfântului Vasile cel Mare îl justifică în chip precumpănitor.

b) *Trisaghionul serafimic.* — Primul fragment din Rugăciunea euharistică, adică cel care constituie rugăciunea teologică, își atinge punctul culminant în momentul Imnului serafimic. În anafora Sfântului Ioan Gură de Aur această cântare se desfăşoară ca final al formulei prin care se mulţumeşte lui Dumnezeu pentru că, binevoind a primi din mâini omeneşti Liturghia, a creat în acest chip oamenilor o împrejurare de a-şi uni strigarea lor de bucurie cu aceea a cetelor îngereşti, «care se înaltă zburând, *cântarea de biruinţă cântând, strigând, glas înălţând şi grăind:* Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Savaot; plin este cerul şi pământul de mărirea Ta. Osana întru cei de sus! Binecuvântat este Cel ce vine întru numele Domnului. Osana Celui dintru înălţime». În Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, amintindu-se, în general, că toate puterile îngereşti slujesc lui Dumnezeu, înălţând pururea cântări de slăvire, se descrie mai amănunţit ţinuta serafimilor, «cei cu câte şase aripi, care cu două îşi acoperă feţele, cu două picioarele, iar cu două zburând, strigă unul către altul, cu neîncetate graiuri, cu laude fără tăcere, cântarea de biruinţă cântând» etc. Formula «Cântarea de biruinţă cântând, strigând, glas înălţând şi grăind», prin care preotul introduce cântarea Trisaghionului serafimic, având acelaşi text în ambele Liturghii şi fiind singura ce se rosteşte cu voce tare în prima parte a Anaforei, face ca oficiul ambelor Liturghii să nu apară diferit în faţa comunităţii. Acest ecfonis dă ocazie credincioşilor să cânte Imnul triumfal sau serafimic [693].

---

[692] Cf. J. Hanssens, *op. cit.*, t. III, p. 347.

Prin forma articulară a termenului *cântarea* — τὸν (ἐπινίκιον) ὕμνον — din acest ecfonis, se subliniază că el se referă la un imn îngeresc anumit, adică la acela pe care l-a auzit Proorocul Isaia (6, 3) în viziunea sa, cântat de serafimi: «Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Savot! Plin este tot pământul de mărirea Lui». O cântare îndreptată deci către «Domnul Dumnezeu atotţiitorul, Cel ce era şi Cel ce este şi Cel ce va să vină» (Apoc. 4, 8; 1, 8). La început, adică în Vechiul Testament, acest imn nu a fost cântat decât în cer, zicea Sfântul Ioan Gură de Aur. Acum el este atât al nostru, cât şi al serafimilor, deoarece Hristos a înlăturat zidul care despărţea cele două lumi [694]. Rostind deci această teologie (laudă) sfântă, ne facem părtaşi la cântarea imnelor, cu oştile cereşti, precum zicea Sfântul Chiril al Ierusalimului [695], începând astfel să facem de aici ceea ce nădăjduim să facem veşnic în ceruri [696]. Unirea credincioşilor în chip spiritual cu sfinţii îngeri, în armoniile aceluiaşi imn întreit sfânt, este deci un fapt actual în Liturghie, iar nu numai

---

[693] Într-o vreme, şi anume prin veacurile al XI-lea — al XII-lea, ipodiaconii atrăgeau atenţia credincioşilor asupra acestui moment solemn, prin formula rostită tare: «Câţi sunteţi credincioşi, rugaţi-vă!» (versiunea latină a lui Leon Thuscus). Cf. Dom Placide de Meester, *op. cit.*, p. 96. Vezi şi A. Dmitrievski, *Tipicà*, I, p. 171.

[694] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia VI la Ozea*, 3.

[695] *Cateheza V mistagogică*, 6, P. G., XXXIII, col. 1113.

[696] Tertulian, *De oratione*, 3, P. L., I, col. 1156. Sf. Ioan Gură de Aur, arătând că sfinţii martiri se bucură acum în slava cerească, intonând împreună cu cetele îngereşti imnul lor tainic, adaugă: «chiar de pe când erau un trup muritor, ei făceau deja parte din aceste coruri, ori de câte ori cântau Trisaghionul (Isaia 6, 3) la săvârşirea Sfintelor Taine». *Omilia la toţi sfinţii martiri*, P. G., XLIX (II, 1), col. 705—712.

«în veacul ce va să fie», cum se exprima Simion, arhiepiscopul Tesalonicului [697]. Această unire este confirmată de mărturisirea preotului în însăşi Rugăciunea anaforei, o dată cu intonarea imnului de către credincioşi: «*Cu aceste fericite Puteri şi noi,* Iubitorule de oameni, Stăpâne, *strigăm şi grăim:* Sfânt eşti şi Preasfânt, Tu şi Unul-Născut Fiul Tău şi Duhul Tău cel Sfânt».

Totodată, prezenţa serafimilor este simbolizată în acest moment liturgic prin acţiunile ce se îndeplinesc în legătură cu cântarea Trisaghionului. Astfel, în timp ce preotul rosteşte ecfonisul «Cântarea de biruinţă cântând, strigând...», diaconul ori, în lipsa lui, chiar preotul, luând steluţa de pe Sfântul Disc, face cu ea semnul crucii deasupra acestuia, lovind uşor cu ea în cele patru părţi ale Sfântului Disc (răsărit, apus, miazănoapte şi miazăzi), pentru ca să simbolizeze prin sunetul respectiv cântarea «Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Dumnezeu atotţiitorul», cu care îl preamăresc cele patru fiinţe de care ne vorbeşte Sfântul Ioan Evanghelistul în Apocalipsă (4, 6, 8) [698]. Pe de altă parte, în timp ce credincioşii sau corul cântă Trisaghionul serafimic, diaconul agită uşor ripida deasupra vaselor cu cinstitele daruri, în primul rând cu un scop practic, desigur, şi anume de a împiedica să cadă ceva în ele, eventualitate posibilă mai ales în ţările calde. Actul a căpătat însă totodată şi o semnificaţie simbolică, mai ales că ripida poartă pe dânsa imaginea serafimilor, închipuind astfel prezenţa mulţimilor îngereşti, dar mai ales participarea reală a serafimilor, preînchipuită deja în Vechiul Testament prin serafimii care umbreau cu aripile lor chivotul Legii din Sfânta Sfintelor [699].

În Liturghia Bisericii primare, forma Trisaghionului serafimic se mărginea, pe cât se pare, la textul din Vechiul Testament (Isaia 6, 3), precum se găseşte în Liturghia din cartea VIII, 12 a *Constituţiilor Apostolice*. În adaptarea lui liturgică de mai târziu el a fost amplificat însă cu partea a doua, care constă din textul uşor modificat al aclamaţiei cu care a fost întâmpinat Mântuitorul la primirea Sa triumfală în Ierusalim, înainte de Patimi: «Osana întru cei de sus! Binecuvântat este Cel ce vine întru numele Domnului. Osana întru cei de sus!» (Matei

---

[697] *Explicarea despre Biserică*, în *Tratat asupra tuturor dogmelor credinţei noastre ortodoxe*, trad. rom., Bucureşti, 1865, p. 263, col. 1.

[698] Acţiunea cu steluţa este considerată că simbolizează încă şi vestirea, în cele patru părţi ale lumii, despre biruinţa Domnului asupra morţii şi totodată serveşte ca, prin sunetul atingerii ei de Sfântul Disc, să atragă atenţia credincioşilor asupra momentelor următoare ale Sfintei Euharistii. Cf. Dr. V. Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 512. Instrucţiunile tipiconale din manuscrise iau act de această acţiune târzie, mai întâi sub forma unei ridicări a steluţei, de pe disc, şi anume prin veacul al XII-lea — al XIII-lea (vezi Dom Placide de Meester, *op. cit.*, p. 96, după Krasnoseltzev, *Material*, p. 26, 64, 110), iar prin veacul al XV-lea, sub forma ceremoniei în uz până astăzi (*Ms. nr. 986; Bibl. Mânăstirii Sinai*, publicat de A. Dmitrievski, *op. cit.*, p. 611).

[699] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele hirotonii*, cap. 174, P. G., CLV, col. 384, în trad. rom. citată, p. 136, col. 2; Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 432 D.

21, 9; cf. și Marcu 11, 9; Luca 19, 38 și Ioan 12, 13). În întrebuințarea sa liturgică, Trisaghionul serafimic a ajuns deci un imn de slavă nu numai în cinstea unicului Dumnezeu în trei ipostasuri, așa cum se înfățișează în textele biblice și în interpretările Sfinților Părinți [700], ci și în cinstea Fiului, Care a venit pe pământ în numele Domnului, adică al Tatălui. El continuă să vină însă în chip mistic, pentru a perpetua în Liturghie, prin Trupul și Sângele Său euharistic, misiunea de mijlocitor, pe care o îndeplinește în ceruri, între Dumnezeu și oameni, deoarece ei ajung cu anevoie a fi «morți păcatului» (Rom. 5, 11).

În forma sa liturgică, Trisaghionul serafimic este expresia unei sublime emoții, în care palpită bucuria și entuziasmul izvorâte din credința și presentimentul momentului apropiat al prezenței reale a Domnului. Așa precum este numit în ecfonisul rostit de preot, acest imn este o «cântare de biruință», adică un imn triumfal, pentru că, pe de o parte, este înălțat spre slava Domnului Savaot, «Dumnezeul Puterilor» [701], adică al oștilor cerești, iar pe de altă parte, pentru că prin el se întâmpină totodată venirea Mântuitorului în Liturghie, biruitorul morții și al păcatului, însoțit de cetele cerești. De altfel, nota triumfală se găsește subliniată în acest imn și prin strigarea «Osana», care revine ca un refren atât la finele primei, cât și la al celei de a doua părți a textului lui. Evanghelia, ca și Liturghia au păstrat netradusă această formulă.

În limbajul liturgic, exclamația «Osana» și-a pierdut înțelesul său primitiv din psalmi (Ps. 117, 24): «O, Doamne, *mântuiește*» (ajută), ca o invocare de ajutor, cum a fost întrebuințată și în aclamațiile mulțimii din Ierusalim, la primirea Mântuitorului în acest oraș, pentru ultima oară. În Trisaghionul serafimic, termenul «Osana» reprezintă un accent de bucurie, de triumf și de salutare, echivalent aclamațiilor moderne: «ura», «trăiască», «slavă». El se referă deci (și îndeosebi ca refren final al imnului) la Mântuitorul, în legătură cu prezența Sa pe Sfânta Masă, în Jertfa euharistică [702].

Trisaghionul serafimic este cel mai vechi imn din Liturghia creștină și, poate, chiar primitiv în cuprinsul ei [703]. El este menționat încă din veacul întâi, deși nu sub o formă destul de clară, la Clement Romanul [704] și în *Didahia celor 12 Apostoli* [705]. La finele veacului al II-lea, de asemenea, îl amintește Tertulian [706], iar în veacul al IV-lea, Sfântul

---

[700] Sf. Ioan Damaschin: «Căci sfinții serafimi ne indică în chip precis, prin repetarea de trei ori a cuvântului *Sfânt*, cele trei ipostase ale Dumnezeirii supraființiale. Prin o singură Domnie, ei indică o singură ființă și împărăție, a Treimii tearhice» *(Dogmatica*, trad. de Pr. D. Fecioru, în colecția «Izvoarele Ortodoxiei», București, 1938, p. 170; în P. G., XCV, col. 21—62: *Despre Imnul trisaghion, Epistola către Ioan).*

[701] Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 432 D.

[702] Unele din edițiile românești ale *Liturghierului* se silesc să precizeze această interpretare prin redactarea ultimului refren sub forma: «Osana Celui din înălțime».

[703] Gustav Bikel, *Messe und Pascha*, p. 105—122.

[704] *Epistola I către Corinteni*, cap. XXXIV.

[705] Cap. X, 6.

[706] *De oratione*, 3, P. L., I, col. 1156.

Chiril al Ierusalimului îl menționează lămurit în explicarea Liturghiei Sfântului Iacob [707]. Înclinăm să credem că, la început, Imnul serafimic se integra în însuși textul rugăciunii rostite de preot [708] și doar mai târziu s-a transformat într-un imn pentru credincioși, prin amplificarea textului lui Isaia (6, 3) cu cel din Psalmul 117, 24—25 și din Evanghelii.

Sunt lipsite de orice temei încercările lui H. Lietzmann de a demonstra că o bună parte a primei Rugăciuni euharistice ca și imnul triumfal ar reprezenta împrumuturi din cultul sinagogii [709]. Nu e greu de constatat că stilul acestei prime rugăciuni este conceput într-un spirit de elevație spirituală și de avânt mistic, cărora nu le găsim echivalență în nici o rugăciune iudaică. El ne dă senzația misterului. Într-un cuvânt, acest stil se resimte de duhul profetic al marilor personalități creștine din primele veacuri ale Bisericii. Originalitatea și paternitatea celor două Liturghii bizantine se află caracterizate tocmai prin această transportare și inspirație personală a autorilor lor în anaforele respective. În fond, ele rezumă aceeași rugăciune a Jertfei, din Liturghia Sfântului Iacob, observând exact aceeași ordine în succesiunea motivelor eulogice și euharistice.

c) *Rugăciunea hristologică.* — În Anafora Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare, pentru manifestarea euharistiei este rezervată rugăciunea a doua în întregime, însă într-o formă indirectă. Fără a întrebuința vreo formulă expresă de mulțumire, el lasă să rezulte această atitudine a pietății creștine dintr-o recapitulare destul de amănunțită a binefacerilor Providenței, enumerate în ordine istorică. Începând de la actul creației și căderii omului, făgăduirea unui Mântuitor și trimiterea profeților, ajunge la vremea întrupării Fiului lui Dumnezeu, amintind de activitatea și de moartea Lui pentru noi, precum și de învierea și de înălțarea Sa la cer, ca garanție a mântuirii noastre. Sfântul Ioan Gură de Aur, care a făcut mențiune deja în prima rugăciune de operele prin care Dumnezeu a pregătit în Vechiul Testament mântuirea lumii, se referă în cea de a doua numai la opera săvârșită în Noul Testament prin Fiul Său («Care venind și toată orânduiala cea pentru noi plinind...»). De altfel în ambele Liturghii, obiectul principal al mulțumirii din Rugăciunea a doua euharistică este mântuirea lumii prin Domnul nostru Iisus Hristos. De aceea ea este cunoscută și sub numele de *rugăciune hristologică* [710] și care corespunde în mod deplin celei din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur.

Dacă deci Anafora liturgică poartă în sine caracterul unei mișcătoare rugăciuni de adorație, în care lăudăm și mulțumim Tatălui pentru tot ce a făcut în scopul mântuirii noastre, necruțând nici chiar pe natural ca preotul, îndată după împărtășirea sa, când a oficiat singur, ori după ce a împărtășit și pe diacon, să-și facă rugăciunea de mulțumire. La Liturghia săvârșită în sobor, după împărtășirea ultimului diacon sau a ultimului dintre preoți, dacă n-a fost diacon, urmează ca toți liturghisitorii să-și reia locurile corespunzătoare în jurul Sfintei Mese, mulțumind Domnului prin această rugăciune. După aceea, când este slujbă cu diacon sau în sobor numai de preoți, aceștia, afară de preotul de rând ori de diacon, merg să se spele, putând să guste după aceea anaforă și puțin vin[987].

---

[707] *Cateheza XXIII (a V-a mistagogică)*, 6, P. G., XXXIII, col. 1113 B.

[708] Într-adevăr, Sf. Chiril al Ierusalimului zice că «această θεολογίαν, primită de noi de la serafimi, o *spunem* pentru ca să ne facem părtași cu îngerii la cântarea imnelor».

[709] H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, p. 125; Cf. J. Hanssens, *op. cit.*, t. III, p. 390.

[710] J. Hanssens, *op. cit.*, p. 405.

c. Împărtășirea credincioșilor laici.

a) *Părțile destinate în acest scop.* — Ritualul împărtășirii clericilor s-a încheiat, astfel, prin rugăciunea lor de mulțumire. Pe Sfântul Disc, Trupul Domnului a rămas reprezentat acum numai prin fragmentele NI și KA din Sfântul Agneț, care sunt destinate pentru împărtășirea credincioșilor. În Liturghie, el este distribuit deci diferit. De ce partea cu inițialele IIS a fost pusă în Sfântul Potir, iar cea cu HS servește la împărtășirea membrilor clerului, celelalte două, NI și KA, rămânând rezervate credincioșilor ? Negreșit, la baza acestor rânduieli stă un simbolism care nu este greu de descifrat, dacă pornim de la semnificația și tema întregii Liturghii.

Potrivit cuvântului Sfântului Apostol Pavel din Epistola I către Corinteni (11, 26), Liturghia comemorează, reprezintă, reproduce în esență și actualizează mistic Crucea sau jertfa Domnului. De această idee se dovedește pătrunsă și preocupată întreaga acțiune liturgică. Astfel, materiile de jertfă sunt oferite în sfintele vase purtate în mâinile încrucișate, la ecfonisul «Ale Tale..., Ție îți aducem...», iar apoi aceste materii de jertfă sunt sfințite și binecuvântate în semnul crucii, Sfântul Agneț este înălțat și frânt ceva mai târziu în același fel, părțile lui sunt dispuse pe Sfântul Disc desemnând de asemenea crucea, iar părticica IIS și căldura sunt puse în Sfântul Potir cu același semn. Totul urmărește deci să fixeze mintea la Crucea sau jertfa Domnului, din care ne vom împărtăși pentru a ne face astfel părtași morții și învierii Lui.

Părticica IIS nu este întrebuințată însă de la început pentru împărtășire, ci este pusă în Potir, pentru a semnifica unitatea nedespărțită a Trupului și a Sângelui euharistic, care, până aci, se găseau despărțite, unul pe Sfântul Disc, iar celălalt în Sfântul Potir. Se pune acum părticica IIS în Sfântul Potir, iar nu alta, pentru că purtând pe ea numele Iisus, pe care l-a primit Mântuitorul ca om, ea este aceea care reprezintă firea Sa umană, căci ceea ce se întregește în Sfântul Potir sunt cele două părți ale omenității Sale, Trupul și Sângele, cu care a suferit răstignirea ; s-a jertfit nu Dumnezeirea, ci natura omenească a Mântuitorului, prin care a luat asupra Sa răscumpărarea neamului omenesc. HS înseamnă Unsul prin excelență, Mesia, pe Care liturghisitorul Îl reprezintă

---

[987] Cf. Gherasim Saffirin, *op. cit.*, p. 93.

și Îl închipuie în anumite momente și prin anumite acțiuni liturgice, referitoare la activitatea Sa. De aceea, cu această parte din Sfântul Agneț se cuvine să fie împărtășiți liturghisitorii. De la părticica de sus IIS la cea de jos HS se descrie prima linie a crucii, cea verticală. NI și KA, cu care sunt împărtășiți credincioșii, reprezintă cele două extremități ale liniei orizontale care desăvârșește semnul crucii.

Fără îndoială, întreg Sfântul Agneț, deci oricare din părțile lui pot servi ca împărtășire, așa cum se petrece lucrul de fapt, când diaconul sau preotul potrivește sau consumă Sfintele Taine, la sfârșitul Liturghiei. El consumă toate părțile din Sfântul Agneț puse în Potir, deci și pe cele cu semnele NI și KA, dacă n-a fost nimeni de împărtășit. De asemenea, Sfintele Taine pregătite pentru împărtășirile grabnice din cursul anului provin integral din toate cele patru părți în care a fost frântă Sfânta Pâine. În Liturghie însă, unde «ori de câte ori mâncați pâinea aceasta și beți acest pahar, vestiți moartea Domnului, până va veni», precum grăia Apostolul neamurilor (I Cor. 11, 26), rânduiala de mai sus a fost întocmită anume pentru a vesti, pentru a pomeni, adică a aminti și a însemna jertfa sau Crucea Domnului, prin tot ceea ce se face.

În legătură îndeosebi cu destinația celor două părți NI și KA în actul împărtășirii, găsim un temei foarte sugestiv în textul următor al Sfântului Atanasie cel Mare, din *Cuvânt despre întruparea Logosului*[988] : «...Dacă moartea Domnului era o răscumpărare pentru toți și dacă *prin moartea Lui* dispărea zidul cel din mijloc al despărțirii și *avea loc chemarea neamurilor*, cum ne-ar fi putut chema El decât fiind crucificat ? *Iar chemarea se face cu mâinile întinse.* Cineva nu moare cu mâinile întinse decât pe cruce. *Cu mâinile întinse în semn de chemare. Se cuvenea deci ca Domnul să moară pe Cruce întinzându-și mâinile, pentru ca printr-una să atragă pe vechiul popor al lui Israil, iar prin cealaltă pe păgâni, reunindu-i pe unii cu alții în El însuși.* Lucrul acesta l-a spus însuși Logosul, arătând prin ce fel de moarte aveau să fie răscumpărați toți : «Când voi fi înălțat (pe cruce), voi trage pe toți la Mine» (Ioan 12, 32, 33)». Deci NI și KA, aceste două părți din Sfântul Agneț, ca brațele cu care Domnul cheamă sau atrage la El lumea, unind astfel în El însuși pe unii cu alții, este firesc să fie destinate spre împărtășirea poporului credincios.

Spre deosebire de clerici, care, precum am văzut, iau spre împărtășire, separat, mai întâi Trupul Domnului în mână și apoi scumpul Său Sânge din Potir, laicii sunt împărtășiți cu amândouă deodată, cu ajutorul linguriței. Pentru motivarea acestor practici deosebite s-a căutat explicarea prin analogie cu faptul că, la Cina cea de Taină, Sfinții Apostoli au primit de la Mântuitorul mai întâi Trupul Său sub forma pâinii și apoi Sfântul Sânge sub forma vinului, pe când poporului i-a arătat pe cruce, la un loc, atât Trupul cât și Sângele ce a curs din El[989]. Totuși, unicul Său fiu, fragmentul hristologic al marii Rugăciuni euharistice face loc și sentimentului vinovăției noastre. Așa încât aducerea Jertfei euharistice implică totodată și cererea de iertare și de implorare a ajutorului divin.

---

[988] P. G., XXV, col. 137 D, 140 A, B, C.

[989] C. Veniamin, *Novaea Skrijală*, 1870, p. 260. La Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 535.

Narațiunea binefacerilor divine își ajunge punctul culminant la sfârșitul rugăciunii în recitarea cu voce tare a cuvintelor de instituire a jertfei: «Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu, care se frânge pentru voi spre iertarea păcatelor», și: «Beți dintru acesta toți, acesta este Sângele Meu, al Legii celei Noi, care pentru voi și pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor», pe care le-a rostit Mântuitorul însuși la ultima cină luată cu ucenicii Săi. În practica bisericească s-a adoptat obiceiul ca, o dată cu pronunțarea acestor formule, diaconul și preotul să arate cu mâna dreaptă spre sfintele vase respective, determinând astfel anume asupra căruia din cele două daruri de pe Sfânta Masă au fost pronunțate de Mânuitorul formulele de instituire [711]. Odinioară, atenția credincioșilor era înviorată în acest moment prin expresia ὅσοι πιστοὶ (câți sunteți credincioși), rostită de ipodiaconi, care se aflau risipiți printre credincioși [712]. Răspunsul «amin» însă, pe care îl dă corul după fiecare din aceste două ecfonise, revenea la origine în sarcina diaconului [713]. În seama credincioșilor a trecut doar mai târziu, probabil după ce li s-a recunoscut dreptul de a intona cântări în timpul rostirii Rugăciunii anaforei. Deci, câtă vreme a durat obiceiul de a se citi fără întrerupere Rugăciunea anaforei, adică în primele patru-cinci veacuri, a lipsit și ocazia de a se da un răspuns din partea credincioșilor după rostirea cuvintelor de instituire. Un răspuns a devenit însă necesar, și în acest loc, de îndată ce s-a socotit că participarea mai activă a credincioșilor la serviciul liturgic poate să fie asigurată prin intonarea de imne în legătură cu pasajele mai caracteristice din Rugăciunea Sfintei Jertfe. După cuvintele de instituire, răspunsul «amin» rezolva destul de convenabil situația, în primul rând prin scurtimea lui, deoarece o cântare mai lungă nu era îngăduită de urmarea imediată a *anamnezei*. Pe de altă parte, această vocabulă se încadra potrivit și cu sensul pasajelor respective din Anafora, acest «amin» venind din partea credincioșilor în semn de confirmare a celor ce se istorisesc despre instituirea Tainei și ca mărturie a credinței lor [714]. Înăuntrul Anaforei, răspunsul

---

[711] Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 513—514. Recomandabil este însă ca gestul să însoțească numai începutul formulelor («Luați, mâncați», și respectiv «Beți dintru acesta toți»), mâna fiind retrasă în timp ce se recită restul textelor. Se evită astfel confuzia cu teza Bisericii Romano-Catolice, care, împotriva caracterului evident de simplă narațiune al Anaforei, atribuie formulelor de instituire o funcțiune de epicleză. În acest moment, darurile sunt încă pâine și vin, iar nu Sfântul Trup și Sânge al Mântuitorului. Prin urmare, nu se poate spune acum despre pâine că «...acesta este (chiar) Trupul Meu», și nici despre vin că «...acesta este (cu adevărat) Sângele Meu».

[712] Versiunea latină a lui Leon Thuschus. Cf. Dom Placide de Meester, *op. cit.*, p. 97.

[713] Krasnoseltzev, *Svedenia*. După Dom Placide de Meester, *op. cit.*, p. 9.

[714] P. Lebedev, *Liturgica sau explicarea serviciului divin*, traducere din rusește și prelucrare de Icon. Nicolae Filip, București, 1899, p. 268.

«amin» după cuvintele de instituire are același caracter ca și celelalte imne de laudă și de doxologie. Sensul său nu trebuie confundat, prin urmare, cu acel al «amin»-ului de la sfârșitul Anaforei, care este «un semn de exuberanță, corespunzând unei trebuințe de demonstrație exterioară» [715].

În timp ce corul intonează «amin» după prima formulă de instituire, preotul continuă să recite în taină textul din I Corinteni 11, 25: «Asemenea și paharul, după Cină, zicând...», întreținând astfel pentru sine cursul neîntrerupt al istorisirii. În Liturghia Sfântului Vasile cel Mare se întrebuințează aci o formulă mai dezvoltată: «Asemenea și paharul din roada viței luând, amestecând, mulțumind, binecuvântând, sfințind». Pe de altă parte, la el textul celor două ecfonise cu formulele de instituire este amplificat cu introducerea explicativă din însuși cursul narațiunii: «A dat Sfinților Săi ucenici și Apostoli, zicând...».

d. **Anamneza.** Ca o concluzie firească a relatării despre instituirea Jertfei euharistice, urmează imediat mărturisirea că, nedând uitării porunca Mântuitorului, Biserica aduce Jertfa euharistică pentru pomenirea sau amintirea a tot ceea ce El a făcut pentru mântuirea lumii. De aceea a intrat în tradiție ca să se numească acest scurt fragment al anaforei *anamneză* (ἀνάμνησις = amintire, pomenire). Ea chiar începe în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, cu cuvintele: «Aducându-ne aminte (μεμνημένοι) deci de această poruncă mântuitoare și de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de groapă, de învierea cea de a treia zi...», motivându-se în acest chip aducerea Jertfei liturgice de către Biserică. În Anafora Sfântului Vasile cel Mare, textul anamnezei începe chiar cu porunca Mântuitorului: «Aceasta să faceți întru pomenirea Mea», concordând în celelalte puncte ale ei cu formula din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur [716].

Pentru a treia și ultima oară în cursul Liturghiei, darurile sunt proaduse acum prin cuvintele spuse de preot cu voce tare, ca încheiere a anamnezei din ambele anafore: *«Ale Tale dintru ale Tale, Ție aducem de toate și pentru toate»*. Așezându-și deci mâinile cruciș, dreapta peste stânga, diaconul ori, în lipsa lui, preotul ia vasele cu sfintele daruri și, când rostește pasajul «...Ție îți aducem de toate și pentru toate», din acest ecfonis, le înalță și, întinzându-le puțin înainte, face cu ele semnul crucii deasupra Sfântului Antimis. Prin acest gest, care reprezintă un act de aducere sau de oferire a cinstitelor daruri, ele sunt înfăţişate lui Dumnezeu, după exemplul Mântuitorului, Care, la Cina cea de taină — aşa cum se subliniază în textul rugăciunii hirstologice din Anafora Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare — «luând pâine în sfintele şi preacuratele Sale mâini, arătând-o [717] Ţie, lui Dumnezeu-Tatăl...», a înălţat-o, adică a proadus-o mai întâi şi apoi a mulţumit, a binecuvântat şi, sfinţind-o, a frânt-o.

---

[715] Dom F. Cabrol, *Amen*, în «Dictionnaire d'Archeologie chrétienne et de Liturgie», t. I, part. 1, col. 1559.

[716] Formula anamnezei din Liturghia primară nu ne este cunoscută, dar după termenii în care se referă la ea Sfântul Iustin Martirul și Filozoful, se pare că redactarea ei n-a cunoscut deosebiri pronunțate de-a lungul veacurilor. Astfel, el scrie în *Apologia întâi*, la cap. LXVII, 1: «După acestea, în sfârșit, facem totdeauna pomenire (ἀναμιμνίσκομεν) de aceste lucruri». De asemenea, în *Dialogul cu iudeul Trifon*, cap. XLI, Sfântul Iustin consideră ofranda de făină, pe care o aduceau în Vechiul Testament cei curățiți de lepră, ca «o preînchipuire a pâinii euharistice, pe care Iisus Hristos, Domnul nostru, ne-a lăsat s-o facem spre *pomenirea patimii* pe care a suferit-o El pentru oamenii ale căror suflete sunt curățite acum de toată răutatea».

Prin acest ecfonis, preotul mărturiseşte că noi nu avem nimic al nostru, propriu, pentru a constitui din partea noastră un dar vrednic de Dumnezeu, ci îi oferim din cele ce sunt de fapt ale Lui (προσφέρομεν δὲ αὐτῷ τὰ ἰδία) [718], şi anume pâine şi vin, pe care Mântuitorul a poruncit Apostolilor Săi să le aducă lui Dumnezeu ca pârgă din cele pe care El le-a creat pentru oameni [719]. Sau, precum zicea Sfântul Gherman I al Constantinopolului, «Îţi aducem pentru mântuirea noastră ceea ce este chipul Trupului şi Sângelui Celui care a zis : «Aceasta să o faceţi spre pomenirea Mea», adică acelea pe care ni le-ai lăsat prin Sfinţii Tăi Apostoli» [720].

Mai lămurit, în anamneză vrea să se spună anume că, aducându-ne aminte «de toate cele ce s-au făcut pentru noi», dar mai ales de cele pătimite de Fiul lui Dumnezeu pentru mântuirea noastră, până la învierea şi întoarcerea Lui în slava pe care a avut-o la Tatăl mai înainte de a fi lumea (Ioan 17, 5), darurile noastre în vederea Jertfei liturgice sunt oferite *«de toate»* (*κατὰ πάντα*) *acestea* ce au fost aci pomenite, adică în legătură cu *toate aceste momente* care au constituit Jertfa Mântuitorului.

Dacă lucrarea lui Dumnezeu pentru mântuirea omului a culminat şi s-a desăvârşit prin Jertfa Fiului Său, ea a fost totuşi neîntrerupt activă şi mai înainte în cursul istoriei, începând îndată după ce omul a decăzut din starea paradiziacă, aşa precum am văzut că se mărturiseşte în rugăciunea teologică din Anafora Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur, fapt mărturisit şi în rugăciunea hristologică din formularul Anaforei Sfântului Vasile cel Mare : «Nu Te-ai întors cu totul, Bunule, de la zidirea Ta, pe care ai făcut-o, nici n-ai uitat opera mâinilor Tale, ci în multe chipuri ai cercetat-o pentru îndurările milei Tale». Actele şi momentele mai însemnate în care purtarea de grijă şi lucrarea lui Dumnezeu pentru mântuirea oamenilor a intervenit în forme «arătate» sau concrete în Vechiul Testament, am văzut că au fost amintite printr-o formă generală în rugăciunea teologică din formularul Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur, dar au fost enumerate mai amănunţit în rugăciunea hristologică din Liturghia Sfântului Vasile cel Mare. De aceea, acum, în finalul anamnezei se subliniază că darurile noastre sunt aduse sau oferite şi *pentru toate aceste binefaceri*, ce au îmbrăcat forme pozitive şi pe care le ştim, precum şi *pentru toate* «cele nearătate» nouă şi deci pe care «nu le ştim».

Aceste două expresii din finalul anamnezei sunt aşadar formule rezumative şi complementare între ele, prin care liturghisitorul se referă la motivele euharistice din cele două fragmente precedente ale Anaforei.

S-a emis părerea că originea ecfonisului «Ale Tale dintru ale Tale...» în anamneza Anaforei bizantine s-ar datora următorului text, pe care împăratul Justinian a pus să-l graveze în jurul plăcii de sus a sfintei mese din biserica Sfânta Sofia : «Ale Tale dintru ale Tale îţi aducem, Hristoase, noi robii Tăi, Justinian şi Teodora» [721]. Noi credem, dimpotrivă, că împăratul s-a inspirat din Liturghia Bisericii, utilizând la introducerea dedicaţiei sale o parte din textul unei formule liturgice uzuale şi deci anterioare timpului său [722].

În loc de indicativul «aducem» (προσφέρομεν) din acest ecfonis, unele manuscrise, între care şi *Codicele Barberini 336*, dau scrierea προσφέροντες (aducând). După unele păreri, această formă de participiu ar trebui preferată, întrucât ar asigura imnului «Pe Tine Te lăudăm...», legătura logică din punct de vedere gramatical cu textul anamnezei. «Aducându-ne aminte de această poruncă a Mântuitorului..., aducându-Ţi de toate şi toate şi pentru toate», prin aceasta, adică, «Pe Tine Te lăudăm , pe Tine Te binecuvântăm...». Imnul «Pe Tine Te lăudăm...» ar fi astfel integrat în anamneză. Trebuie să observăm însă că, în general, cursul Rugăciunii anaforei se desfăşoară independent de imnele introduse mai târziu pentru credincioşi, paralel cu textul ei, dar nu întotdeauna în strictă legătură gramaticală cu el. Ca şi în cazul răspunsului «Cu vrednicie şi cu dreptate...» deci, recitarea imnului «Pe Tine Te lăudăm» nu priveşte rolul preotului, care, urmând cursivitatea normală a Anaforei, trece cu necesitate la *epicleză*. Începutul acestei din urmă rugăciuni în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur : «Încă aducem Ţie această slujbă cuvântătoare» reprezintă în chip evident continuarea firească, logică şi culminantă a finalului din ecfonisul anamnezei : «...*Ţie aducem* de toate şi pentru toate». Acelaşi lucru îl demonstrează şi forma de justificare cu care începe epicleza în Liturghia Sfântului Vasile cel Mare : «Pentru aceasta» — adică pentru pomenirea pe care o facem în Jertfa anunţată prin cuvintele «ale Tale... Ţie îţi aducem de toate şi pentru toate» — «...îndrăznind, ne apropiem de Sfântul Tău Jertfelnic...».

---

[717] Practică obişnuită la jertfele Vechiului Testament. Cf. Levitic, 3, 7 şi 7, 14.

[718] Sf. Irineu, *Adversus haereses*, cart. IV, cap. XVIII, 5.

[719] *Ibidem*, cartea a IV-a, cap. XVII, 5.

[720] Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 437 B.

[721] J. Neale, *Tetralogia Liturgica : sive s. Chrysostomi, s. Iacobi, s. Marci divinae Missae*, p. 489—490. Citat după Dom Placide de Meester, *op. cit.*, p. 98.

[722] La o astfel de convingere ne conduce fără greutate însuşi textul complet al inscripţiei, pe care ni-l relatează George Cedrenus (Σύνοψις ἱστορίων, P. G., CXXI, col. 737 C — 740 A) : «Ale Tale dintru ale Tale, Ţie îţi aducem, Hristoase, noi robii Tăi, Justinian şi Teodora, pe care cu bunăvoinţă primeşte-le, Fiule şi Cuvântule al lui Dumnezeu, Cel ce pentru noi Te-ai întrupat şi pentru noi Te-ai răstignit, iar pe noi ţine-ne în credinţa Ta cea dreaptă şi împărăţia pe care ne-ai încredinţat-o sporeşte-o şi păzeşte-o, spre propria Ta slavă, cu rugăciunile Sfintei Născătoare de Dumnezeu şi pururea Fecioara Maria».

Cu alte cuvinte, în desfășurarea textului Anaforei, acțiunea liturgică tinde să se finalizeze — cum e și firesc — nu în imnul «Pe Tine Te lăudăm...», care apare ca un simplu incident, ci în oferirea și sfințirea darurilor, adică în Jertfă. Acesta este de fapt scopul imanent al Liturghiei. Ca atare, scrierea originală și corectă a verbului προσφέρω (aduc) în ecfonisul anamnezei n-a putut să fie decât indicativul prezent προσφέρομεν (aducem), iar nu participiul προσφέροντες (aducând)[723].

Ritualul Anaforei liturgice își atinge desăvârșirea în cele două momente următoare, epicleza și rugăciunea dipticelor, când se realizează jertfa și se aplică efectele ei mântuitoare.

e. **Epicleza.** a) *Considerații sumare asupra textului.* — Momentul culminant al Anaforei este atins prin rugăciunea de chemare sau invocare a Sfântului Duh (*epicleza*, ἐπίκλησις) asupra darurilor, pentru a fi transformate în Trupul și Sângele lui Iisus, jertfite pentru mântuirea lumii.

Existența epiclezei, adică a unei rugăciuni speciale de invocare a puterii divine peste cinstitele daruri, spre a fi transformate în Trupul și Sângele Domnului, este primitivă în Liturghie. Documentele nu ne-au păstrat formula sau textul epiclezei primare, dar practicarea ei se găsește confirmată de aluzii și mențiuni precise, încă din cursul veacului al II-lea și al III-lea, și anume în scrierile Sfântului Iustin Martirul și Filozoful[724], Sfântului Irineu[725] și ale lui Origen[726]. Scrierea lui Ipolit († cca. 235), *Traditio apostolica*, cuprinde chiar o formulă scurtă de epicleză. Din cele mai multe din aceste locuri, dar mai ales din anafora lui Serapion de Thmuis[727], pare a rezulta că, în Biserica primară, epicleza avea caracterul unei epicleze sau invocări a Logosului[728] pentru sfințirea darurilor. În literatura bisericească de la veacul al IV-lea încoace însă apare net caracterul acestei rugăciuni, ca epicleză a Sfântului Duh[729]. «Apoi... rugăm pe Iubitorul de oameni Dumnezeu *să trimită Duhul cel Sfânt peste cele puse înainte*, spre a face pâinea Trup al lui Hristos, iar vinul Sânge al lui Hristos. În adevăr, s-au sfințit și s-au prefăcut acelea de care s-a atins Sfântul Duh».

Cu privire la originea epiclezei în Liturghie, în tradiția creștinismului primar domnea o convingere unanimă la Sfinții Părinți ai veacului al IV-lea și al V-lea. Pentru Sfântul Vasile cel Mare, cel puțin, ea era

---

[723] Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 110. În *Erminia* sa, Nicolae Cabasila, deși cunoștea și scrierea προσφέροντες, preferă totuși forma προσφέρομεν. *Op. cit.*, cap. XLIX, col. 481.

[724] *Apologia întâi*, LXVI, 2.

[725] *Adversus haereses*, cart. IV, cap. XVIII, 5.

[726] *Contra Celsum*, VIII, 33, P. G., XI, col. 1565; *Omilia XI la Matei*, 4, P. G., XIII, col. 948.

[727] Rugăciunea I (pentru jertfă).

[728] «*Să vină*, Dumnezeule al adevărului, *Sfântul Tău Cuvânt* peste pâinea aceasta, ca să se facă pâinea Trupul Cuvântului și peste potirul acesta, ca să se facă paharul Sângele adevărului».

[729] A se vedea, de exemplu, Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V mistagogică*, 7.

considerată așa de veche că nu se putea spune «care dintre sfinți ne-a lăsat în scris cuvintele invocării la sfințirea pâinii Euharistiei și a paharului binecuvântării»[730]. Pseudo-Proclu († 466) al Constantinopolului privește epicleza de-a dreptul ca o tradiție apostolică, atunci când afirmă că Sfinții Apostoli, mai înainte de a se împrăștia pentru propovăduirea Evangheliei, petreceau mai tot timpul săvârșind Sfânta Liturghie și, făcând rugăciuni, așteptau coborârea Sfântului Duh, ca să prefacă pâinea și vinul amestecat cu apă, ce erau puse înainte, în însuși Trupul și în însuși Sângele Mântuitorului nostru Iisus Hristos[731].

O mărturie despre uzul general al epiclezei în Liturghia Bisericii primare îl constituie însuși faptul că ea se găsește în rânduiala Liturghiei Sfântului Iacob și a tuturor Liturghiilor orientale, precum și în cea a vechiului rit galican din Apus[732].

Sentimentul prezenței apropiate a misterului, ce se realizează prin rugăciunea epiclezei, a dus în practica liturgică la prefațarea acestei rugăciuni de invocare cu formule de pietate socotite proprii a ajuta la pregătirea unei înalte dispoziții religioase necesare pentru întâmpinarea acestui moment. Așa a rezultat obiceiul de a opri în loc cursul Anaforei, pentru a recita unele rugăciuni impuse de simțul evlaviei personale. Cu vremea, ele s-au îndătinat, ajungând să fie înscrise în *Liturghier*. Acesta este cazul troparului Ceasului al treilea: «Doamne, Cel ce ai trimis pe Preasfântul Tău Duh, în ceasul al treilea, Apostolilor Tăi, pe Acela, Bunule, nu-L lua de la noi, ci reînnoiește-ni-L nouă[733], celor care ne rugăm Ție». Dintre codicele cercetate de profesorul atenian Pan. N. Trembela[734], unele indică recitarea acestui tropar o dată sau de trei ori, cu stihul de umilință: «Dumnezeule, milostiv fii mie păcătosului»[735], sau chiar fără nici un stih. Unele codice nu fac nici o mențiune despre întrebuințarea acestui tropar la epicleză, în timp ce altele adaugă pe lângă el «Slavă...» cu troparul «Binecuvântat ești Hristoase, Dumnezeul nostru...» de la sărbătoarea Cincizecimii, precum și «Și acum...» cu condacul «Când s-a pogorât amestecând limbile...» de la aceeași sărbătoare. Un cercetător apusean al istoriei textului grec al Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur[736] socotește că întrebuințarea acestui tropar la epicleză ar fi început de prin veacurile al XII-lea sau al XIII-lea, dacă nu chiar din veacul al XI-lea. Socotim însă întemeiată părerea profesorului Pan. N. Trembela că un astfel de obicei era cu totul sporadic în această epocă. Generalizarea lui privește mai degrabă veacurile al XV-lea și al XVI-lea[737].

---

[730] Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, cap. 27, P. G., XXXII, col. 188. Vezi și *canonul 91* al Sf. Vasile cel Mare.

[731] Pseudo-Poclu, *Tratatul despre tradiția dumnezeieștii Liturghii*, P. G., LXV, col. 849.

[732] Numai din ritul roman a dispărut sau, cel puțin, Biserica Romano-Catolică ezită să recunoască deschis existența unei rugăciuni speciale în rânduiala missei, pentru chemarea Sfântului Duh peste daruri, «din cauza importanței crescânde ce s-a atașat în Apus cuvintelor de instituire ca formă de sfințire». (A. Fortesque, *op. cit.*, p. 535). Nu lipsesc însă nici acolo autori (ca, de exemplu: Dr. Buchwald, *Die Epiklese in der röm. Messe*, Weidenauer Studien, I, 1906, p. 21—56, la A. Fortesque, *op. cit.*, p. 536; vezi și N. Cabasila, *Explicarea dumnezeieștii Liturghii*, cap. XXIX și XXX), care nu se sfiesc să recunoască realitatea, și anume că, în misa romană, rugăciunea *Per quem haec omnia...* reprezintă un rest al epiclezei de mai târziu a Sfântului Duh. Cf. și Dr. N. Milaș, *Comentariul la canonul 91 al Sfântului Vasile cel Mare*, în *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II, part. II, trad. rom. de Uroș Kovincici și Dr. Nicolae Popovici, Arad, 1936, p. 143, n. 4, p. 149.

[733] Cu excepția uneia sau a două ediții, *Liturghierul* român dinainte de anul 1956 întrebuințează aici forma «ci ne înnoiește pe noi», o traducere oarecum interpretativă — am putea spune — sub influența versiunilor slave ale *Liturghierului*, dar necorespunzătoare termenului din originalul grec: ἀλλ'ἐγκαίνισον ἡμῖν. Vezi lucrarea noastră *Însemnări pentru o nouă ediție a Liturghierului*, București, 1947, p. 14—15.

[734] Pan. N. Trembela, *Cele trei liturghii după codicii din Atena* (în limba greacă), Atena, 1935, p. 113. Cf. și Dom Placide de Meester, *Genèse, sources et développements du texte grec de la liturgie de Saint Jean Chrysostome*, Roma, 1908, p. 99.

În unele din codicele din această vreme, troparul Ceasului al treilea, cu sau fără stihuri, se găsește așezat înainte de rugăciunea epiclezei («Încă aducem Ție...»), ceea ce, desigur, e mai logic. Alte manuscrise însă îl prevăd ca în cele mai multe din *Liturghierele* de astăzi, adică întrerupând epicleza după propoziția: «Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste daruri ce sunt puse înainte». Împotriva unei astfel de practici obiectează cu temei autorii *Pidalionului*[738], recomandând ca, în conformitate cu logica, recitarea acestui tropar și a stihurilor respective să se facă înainte de rugăciunea epiclezei[739]. Edițiile mai noi ale *Liturghierelor grecești* au început chiar să nu mai înscrie acest tropar la epicleză sau, cel mult, se mărginesc la stihul de umilință citat mai sus.

Textul rugăciunii pentru invocarea Sfântului Duh este în cea mai mare parte diferit în cele două Liturghii principale bizantine. În amândouă însă epicleza se înfățișează ca o reluare a firului sau a cursului Rugăciunii anaforei euharistice, și anume în continuarea ecfonisului anamnezei («Ale Tale dintru al Tale, Ție îți aducem de toate și pentru toate»). Această înlănțuire apare mai evidentă în Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, sub forma unei motivări cu care se deschide rugăciunea epiclezei: «*Pentru aceasta,* Stăpâne Preasfinte, ...îndrăznind, ne apropiem de Sfântul Tău Jertfelnic și, punând înainte cele ce închipuie Sfântul Trup și Sânge al Hristosului Tău, Ție ne rugăm și pe Tine Te chemăm (invocăm), Sfinte al sfinților, ...să vină Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste darurile acestea ce sunt puse înainte și să le binecuvinteze pe dânsele și să le sfințească și să arate: pâinea aceasta, adică, însuși cinstitul Trup al Domnului Dumnezeului nostru Iisus Hristos, iar ceea ce este în potirul acesta, însuși cinstitul Sânge al Domnului Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, care s-a vărsat pentru viața lumii, prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt».

Textul epiclezei este mult simplificat în formularul Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur, în care, prin adverbul «încă», cu care se deschide rugăciunea epiclezei, se subliniază ideea că Jertfa euharistică nu se mărginește numai la simbolurile materiale de pâine și vin, ci «încă (în plus, mai) aducem această slujbă cuvântătoare și fără de sânge (τὴν λογικὴν ταύτην καὶ ἀναίμακτον λατρείαν slujbă, cult, adorație spirituală sau duhovnicească)[740] și Te chemăm (invocăm, παρακαλοῦμεν Σε) și Te rugăm (καὶ δεόμεθα) și cu umilință la Tine cădem (καὶ ἱκετεύομεν), trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste daruri ce sunt puse înainte și fă adică pâinea aceasta cinstit Trupul Hristosului Tău, iar ceea ce este în potirul acesta, cinstit Sângele Hristosului Tău, prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt».

Precum se vede însă, textele celor două epicleze, deși deosebite unul de celălalt, se găsesc totuși într-o analogie foarte apropiată în formulele pentru binecuvântarea materiilor euharistice, devenind identice în formula finală: «prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt». *Pidalionul,* întemeindu-se pe manuscrisele vechi, consideră că în Liturghia Sfântului Vasile cel Mare acest final este un adaos strecurat mai târziu de copiști, sub influența formularului Sfântului Ioan Gură de Aur, în care își are locul de origine[741]. El s-a îndătinat însă prin uz și în Liturghia

---

[735] Sub influența edițiilor slavone, acest verset din Evanghelia după Luca, 18, 13, reprodus ad litteram (ὁ Θεός, ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ...) în edițiile de limbă greacă ale *Liturghierului*, a căpătat în *Liturghierul* român o localizare liturgică sub forma: «*...curățește-mă pe mine, păcătosul*», variantă inspirată, desigur, de preocuparea ascetică impusă de sfințenia momentului.

[736] Dom Placide de Meester, *op. cit., loc. cit.*

[737] În *Liturghierul* român, troparul Ceasului al treilea în rânduiala epiclezei apare pentru prima dată în ediția slavo-română de București din anul 1680, a mitropolitului Teodosie.

[738] *Pidalionul,* tradus și tipărit la Mânăstirea Neamț, în anul 1844, nota 1, lit. e de la tâlcuirea canonului 19 al Sin. din Laodiceea.

[739] Vezi studiul nostru *Troparul Ceasului al treilea în rânduiala epiclezei* (extras din «Biserica Ortodoxă Română», LV (1937), nr. 1—2).

[740] În rugăciunile Sfintei Liturghii, expresia λογικὴ λατρεία (cult, adorație spirituală sau duhovnicească) se referă uneori la jertfele noastre spirituale subiective: rugăciuni de laudă și de mulțumire, curățire lăuntrică etc., dar mai ales la sfânta Jertfă euharistică. În scrierile Sfinților Părinți, termenul λατρεία face parte dintre numirile prin care este desemnată sfânta Jertfă euharistică. Cf. Hristu Andruțos *op. cit.,* p. 394.

Asupra aplicării expresiei «slujbă cuvântătoare» (λογικὴ λατρεία) din textul epiclezei, la sfânta Jertfă euharistică, nu mai rămâne nici o îndoială prin faptul că rugăciunea diptícelor din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur se deschide îndată după epicleză cu mențiunea că această «slujbă cuvântătoare» este adusă «pentru ca să fie celor ce se vor *împărtăși...* spre iertarea păcatelor...», precum și «pentru sufletul drept care s-a săvârșit întru credință». Menționarea *împărtășirii* nu ar avea nici un sens dacă nu s-ar referi la Sfânta Euharistie, precum nici *iertarea păcatelor,* dacă această λογικὴ λατρεία care se aduce, nu ar însemna Jertfa liturgică. Cf. studiul nostru, *Expresiunea «slujbă cuvântătoare» din Liturghierul român,* București, 1939, extras din «Studii Teologice», VII (1938—1939). De asemenea, Sf. Chiril al Ierusalimului, continuând explicarea Liturghiei după momentul sfințirii Darurilor, lămurește că «după ce s-a săvârșit Jertfa *cea duhovnicească,* slujba (cultul) cea nesângeroasă (τὴν πνευματικὴν θυσίαν, τὴν ἀναίμακτον λατρείαν), rugăm pe Dumnezeu asupra acelei *jertfe de ispășire* pentru pacea de obște a Bisericilor... și *aducem (oferim) această jertfă* pentru toți care au nevoie de ajutor. *Cateheza V mistagogică,* 8.

[741] *Pidalionul* în trad. și *loc. cit.,* lit. d. Într-adevăr, ca și alte manuscrise, un sul liturgic (kontakion) de la începutul veacului al XV-lea, aflat în Biblioteca Universității din Iași, nu are acest final al epiclezei în Liturghia Sfântului Vasile cel Mare (vezi Pr. Dr. Ioan Zugrav, *Un manuscris din anul 1419 al Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare,* 1938, p. 18—19).

Sfântului Vasile cel Mare, dar poate că nu atât printr-un proces de automatism rutinar, cât mai degrabă pentru motivul că finalul epiclezei din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur reprezintă o formulă ce apare ca mai expresivă și deci mai proprie pentru a impune cu necesitate îndeplinirea a treia oară a semnului pentru binecuvântarea cinstitelor daruri, împiedicând astfel de a fi eludat în practică. Departe de a altera logica desfășurării rugăciunii, formula «prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt» vine aci, dimpotrivă, ca o completare, prin precizarea și sublinierea cererii din epicleza Sfântului Vasile cel Mare, în care ideea din textul «să le sfințească și *să arate* : adică pâinea aceasta..., iar ceea ce este în Potirul acesta...» nu apare stilizată atât de accentuat și de explicit ca în formula din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur : «Și *fă*, adică, pâinea aceasta...». De aceea nu socotim nici necesară, nici utilă o epurare a textului actual al epiclezei din formularul actual al Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare.

b) *Oficiul sau ritualul epiclezei.* — Rostirea troparului Ceasului al treilea cu stihurile ce-l prefațează apare — precum s-a menționat — ca un imperativ al conștiinței religioase și ca un mijloc de pregătire a evlaviei cu care trebuie așteptată minunea pogorârii focului Dumnezeirii pentru aprinderea jertfei, adică venirea Sfântului Duh peste daruri, spre a le preface în Trupul și Sângele Domnului. Ca organe ale harului divin, liturghisitorii sunt datori să se găsească într-o stare de vrednicie și de sfințenie corespunzătoare acestui moment care este cel mai sublim din oficiul Liturghiei. De aceea, în timp ce corul intonează imnul «Pe Tine Te lăudăm...», ei încep în taină o acțiune de pregătire specială, făcând mai înainte trei închinăciuni în fața Sfintei Mese, rostind de fiecare dată stihul «Dumnezeule, curățește-mă pe mine păcătosul...». Acesta este un act de smerenie și de mărturisire, căci formula «...curățește-mă pe mine păcătosul și mă miluiește» reprezintă de fapt o recunoaștere a păcatelor, de care sufletul nu poate fi pe deplin curățit decât prin lucrarea harului Sfântului Duh. Într-o supremă concentrare și înălțare a spiritului spre Părintele ceresc, cu privirea rugătoare și cu mâinile ridicate, preotul liturghisitor se roagă apoi rostind textul rugăciunii din troparul amintit. Această ținută sau poziție fizică constituie expresia cea mai indicată unei stări sufletești, în care se așteaptă și se nădăjduiește a se primi darul cerut prin rugăciunea ce se rostește. Gesturile și pozițiile corpului la rugăciune traduc sau exprimă și subliniază stări de religiozitate și dispoziții de spirit anumite, sensibilizând ideile și sentimentele corespunzătoare, angajând și dirijând în același timp spiritul în sensul acestora. Poziția și gesturile liturghisitorului în timpul epiclezei nu trebuie deci interpretate și executate ca simple forme de protocol sau de paradă, ci ca acțiuni de încordare a întregii ființe, în anagajarea și sus-

---

În manuscrise din veacul al XII-lea — al XVIII-lea ale Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare (menționate la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 183), a treia binecuvântare a Sfintelor Daruri apare legată de încheierea din textul epiclezei : «care s-a vărsat pentru viața lumii». Astfel apare situația și în unele *Liturghiere* slavone, ca de exemplu ediția din 1508 a lui Macarie, în Muntenia ș. a.

ținerea avântului spiritual. Căci, așa precum sublinia Sfântul Ioan Gură de Aur, «harul nu se împărtășește (transmite) decât sufletelor atente și cu luare aminte... Căci dacă nu arătăm o dorință vie (aprinsă) pentru binefacerea pe care o cerem, nu-i vom aprecia decât slab prețul și însemnătatea... Așa că Dumnezeu voiește ca mai întâi sufletul nostru să se pregătească (să se dispună) printr-o luare aminte activă, pentru a primi plenitudinea harurilor Sale» [742].

Precum se vede din textul troparului de mai sus, preoții liturghisitori se roagă în primul rând ca Sfântul Duh nu numai să nu le fie retras («μὴ ἀντανέλῃς ἀφ᾽ἡμῶν»), să nu fie lipsiți de el sau să li se suspende, ori să li se suprime asistența Lui, ci, totodată, să le fie reînnoit, să le fie restaurat («ἀλλ᾽ἐγκαίνισον ἡμῖν»), adică să fie reînsuflețit suflul Lui într-înșii, învestindu-i cu puterea Sa, ca oarecând pe Sfinții Apostoli în ziua Cincizecimii.

În cursul oficiului, liturghisitorii s-au rugat deja de mai multe ori ca Dumnezeu să-i curățească cu puterea Sfântului Duh, de orice pată a trupului și a sufletului, spre a fi vrednici să slujească neprihăniți la Sfântul Său Jertfelnic. În acest moment însă ei au nevoie mai mult ca oricând de acea suflare a Duhului lui Dumnezeu, care să-și plimbe flacăra Lui în adâncimile și cutele lor lăuntrice, spre a arde neghina păcatului și a mistui toată necurăția. De aceea, într-un avânt încordat al spiritului, ei stăruie rostind de trei ori rugăciunea din troparul Ceasului al treilea. Anume, după prima recitare, preotul face o închinăciune în fața Sfintei Mese, în timp ce diaconul sau chiar preotul însuși, când nu este diacon, zice stihul 11 din Psalmul 50 : «Inimă curată zidește întru mine, Dumnezeule, și duh drept înnoiește întru cele dinlăuntru ale mele». Înălțând apoi mâinile și căutând spre cer, se roagă iarăși rostind același tropar. Se face, după aceea, din nou o închinăciune în fața Sfintei Mese, rostindu-se stihul 12 din Psalmul 50 : «Nu mă lepăda de la fața Ta și Duhul Tău cel Sfânt nu-L lua de la mine», după care urmează ca mai înainte rugăciunea aceluiași tropar.

Încheind acest preambul de pietate personală, preotul, lăsând mâinile în jos și luând poziție ca pentru prezentarea sau aducerea Jertfei, adică ținând brațele aproape de corp, cu palmele desfăcute spre cinstitele daruri și cu privirea transportată, rostește, pătruns de înfiorare sfântă, partea de la început din rugăciunea chemării Sfântului Duh peste daruri : «Încă aducem această slujbă duhovnicească și fără de sânge». Continuă apoi închinându-se : «Și Te chemăm și Te rugăm și cu umilință la Tine cădem». Nicolae Cabasila menționează că preotul cade în genunchi (προσπίπτει) când rostește epicleza [743], uz amintit și de Sfântul Efrem Sirul († 373), în imnul său *Despre preoție*. Precum se poate vedea însă în omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur *(Omilia III la Epistola către Filipeni, 4)*, în aceeași epocă era deopotrivă practicată și poziția dreaptă : «Tot poporul credincios, laolaltă cu ceata preoțească, drepți (în picioare) și cu brațele ridicate, aduc înfricoșătoarea Jertfă». Îngenuncherea liturghisitorilor în timpul rostirii epiclezei a rămas un ritual propriu Liturghiei numite *a celor 12 Apostoli*, care se găsește în întrebuințarea Bisericilor Vechi Orientale (iacobiții sirieni și maroniții sirieni)[744].

---

[742] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia I la Faptele Apostolilor*, 6.

[743] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXVII, P. G., CL, col. 425 B. Vezi trad. rom. de Diac. Ene Braniște, București, 1946, p. 70—71.

Poziția dreaptă a liturghisitorilor în timpul rugăciunii epiclezei este dictată însă în chip logic de rațiuni de ordin practic în primul rând, în legătură cu acțiunea implicată de ritualul epiclezei, deoarece liturghisitorii trebuie să însoțească anumite părți din textul ei, prin gesturi, arătând adică și binecuvântând cu mâna cinstitele daruri de pe Sfânta Masă, lucrări pentru care poziția de rămânere în genunchi nu oferă condițiile corespunzătoare. De aceea, în Bisericile Ortodoxe de rit bizantin, îngenuncherea liturghisitorilor în timpul epiclezei a ieșit din uz, poate, între altele, și sub influența dispozițiilor din canoanele : 20 al Sinodului I Ecumenic, 90 al Sinodului Trulan, 15 al lui Petru al Alexandriei și 91 al Sfântului Vasile cel Mare, prin care se oprește îngenuncherea în cursul Liturghiei, începând din Duminica Paștilor și până la sărbătoarea Pogorârii Sfântului Duh, precum și în zilele de duminică. Cinstindu-se în aceste timpuri liturgice Învierea lui Hristos (canonul 90 al Sinodului Trulan) și amintindu-se astfel că «prin Cruce a venit bucurie la toată lumea», duminica fiind în plus «imaginea veacului așteptat», adică «a zilei celei neînserate, căreia alta nu-i va urma», suntem «datori a năzui spre cele de sus» (canonul 91 al Sfântului Vasile cel Mare) și, ca atare, Sfinții Părinți au rânduit ca, la Liturghia din aceste zile, comunitatea să păstreze poziția dreaptă.

Totuși, în practică, emoția și pietatea religioasă a credincioșilor în acest moment de covârșitoare sublimitate și sfințenie în timpul epiclezei își găsesc expresie în plecarea genunchilor. În unele biserici, momentul epiclezei este semnalat de liturghisitorii înșiși, printr-o scurtă și ușoară sunare de clopoțel în altar, iar în alte părți este obiceiul de a se da chiar câteva lovituri de clopot, anunțându-se astfel și credincioșii absenți de la Liturghie, ca să se reculeagă și să se unească la rugăciunea Bisericii[745].

În rolul său special de organ al unei lucrări mai presus de minte și de cuvânt în aducerea Jertfei liturgice, preotul are nevoie nu numai de asistența Sfântului Duh, ci și de o harismă specială, așa precum Sfinții Apostoli au căpătat în ziua Cincizecimii darul facerii de minuni și al grăirii în limbi, prin venirea Sfântului Duh ca o suflare de vânt vijelios, ce s-a despărțit în limbi de foc, sălășluind câte una peste fiecare din ei (Fapte 2, 2—4). De aceea, chiar în rugăciunea epiclezei, liturghisitorii cer venirea Sfântului Duh nu numai peste daruri, ci, mai întâi chiar, peste ei înșiși, căci minunea prefacerii acestora în Trupul și Sângele Domnului se săvârșește prin rugăciunea și prin mâna sau gestul de binecuvântare al preoților. Rugăciunea de invocare a Sfântului Duh și gesturile de binecuvântare ale preotului sunt deci acte integrante ale ritualului epiclezei.

Poziția și acțiunea liturghisitorului trebuie să se conducă de legea sau principiul corespondenței dintre formă sau acțiune și ideea pe care trebuie să o exprime. Este firesc deci ca mai întâi preotul să-și ridice privirea și mâinile în sus, o dată cu cugetul, în timp ce rostește : «Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi», și lăsându-le apoi lin spre darurile de pe Sfânta Masă : «și peste aceste daruri ce sunt puse înainte». Continuând mai departe finalul epiclezei : «Și fă, adică, pâinea aceasta cinstit Trupul Hristosului Tău», el arată și binecuvântează cu mâna dreaptă în semnul crucii Sfântul Agneț, făcând apoi de asemenea același lucru deasupra Potirului, în timp ce se roagă ca ceea ce este în acesta să devină «cinstit Sângele Hristosului Tău». Le binecuvântează apoi a treia oară pe amândouă deodată, în timp ce zice : «prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt», mărturisind astfel că prefacerea darurilor are loc prin lucrarea harului divin[746].

«Rostind acestea, întreaga slujbă și-a atins punctul culminant și s-a desăvârșit : Darurile s-au sfințit și Jertfa s-a săvârșit, marea Victimă, adică Mielul cel junghiat pentru mântuirea lumii, se vede întins (depus, așezat) pe Sfânta Masă»[747]. La rugăciunea de invocare făcută de preot, «focul dumnezeiesc s-a pogorât din cer»[748] și, atingându-se de cinstitele daruri, le-a prefăcut în chip supranatural : «pâinea în Trupul lui Hristos, iar vinul în Sângele Lui»[749]. Astfel, prin invocarea și lucrarea Sfântului Duh asupra cinstitelor daruri, preotul — unul dintre muritorii slujitori ai celor sfinte — devine «cel mai mare făcător de minuni», precum se exprima A. Dmitrievski[750]. Ceea ce se află acum pe Sfânta Masă nu mai sunt simple daruri de pâine și vin și nici simboluri, chipuri sau imagini (ἀντίτυπα) ale Trupului și Sângelui lui Hristos[751], ci Sfintele și

---

[744] Ign. Ephr. II Rahmani, *Les liturgies orientales et occidentales*, Beyrouth, 1929, p. 143.

[745] Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 520—521.

[746] În Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, acomodarea acțiunii din timpul rugăciunii epiclezei se conduce de aceleași principii, în strânsă concordanță cu ideile și succesiunea lor în text.

[747] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXVII, P. G., CL, col. 425 C.

[748] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia IX despre pocăință.*

[749] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V mistagogică*, 7.

[750] *Liturghierul, cartea tainică...*, în limba rusă, în rev. «Îndrumare pentru clericii rurali», Kiev, nr. 30 din anul 1903, p. 329.

[751] Sf. Ioan Damaschin, *Expunere exactă a dreptei credințe...*, cart. IV, cap. 13, P. G., XCIV, col. 1145 (iar în colecția «Izvoarele Ortodoxiei», îngrijită de Pr. Dr. D. Fecioru și Pr. Dr. O. Căciulă, *Dogmatica Sfântului Ioan Damaschin*, p. 265—266) ; N. Cabasila, *op. cit.*, cap. XXVII, P. G., CL, col. 425 C și cap. XXXII, col. 440 C., și trad. rom. cit., ; Hristu Andruțos, *op. cit.*, p. 378, n. 1, p. 373 și 380. În epicleza Sfântului Vasile cel Mare, pâinea și vinul sunt numite într-adevăr τὰ ἀντίτυπα τοῦ Ἁγίου Σώματος καὶ Αἵματος τοῦ Χριστοῦ σου (*«cele ce închipuie* Sfântul Trup și Sânge ale Hristosului Tău»), dar trebuie să remarcăm că această denumire este aplicată și se referă la *darurile de pâine și vin înainte de sfințire*, iar nu după ce acestea au fost prefăcute în Trupul și Sângele lui Hristos, cf. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, P. G., XCIV, col. 1153.

Dumnezeieștile Taine[752] ale Trupului și Sângelui Domnului. Este Trupul și Sângele care s-au zămislit de la Duhul Sfânt și s-au născut din Sfânta Fecioară, Trupul care a primit chinuri și umiliri, Trupul și Sângele prin care ne-a răscumpărat răstignindu-se pe Golgota, care a înviat a treia zi, s-a înălțat la ceruri și șade de-a dreapta Tatălui[753]. Este prezent în chip real Trupul viu al Domnului, cel unit ipostatic cu Dumnezeu-Cuvântul, este prezent întreg Dumnezeu-Omul cu sufletul și cu Dumnezeirea[754]. În Sfânta Euharistie chiar și în fiecare parte a pâinii și a vinului ca și oriunde este prezent Dumnezeu-Omul, este prezent ca Dumnezeu perfect, adică cu toate părțile Lui constitutive cu sufletul și cu Dumnezeirea. Fără îndoială însă, potrivit cuvintelor instituirii, pâinea se preface în Trupul, iar vinul în Sângele Lui, dar nici una din acestea în sufletul sau în Dumnezeirea Lui[755]. Prezența Sa devine astfel sensibilă în mijlocul nostru sub forma pâinii și a vinului Sfintei Euharistii, care «a fost considerată ca o continuare și prelungire a misterului Întrupării»[756] Dumnezeu-Omului, pe Care îl vedem aci cu ochii spirituali.

În această prezență a Domnului în Sfintele Taine își găsește justificare nu numai obligația tipiconală pusă liturghisitorilor de a se închina de trei ori până la pământ după sfințirea Darurilor, ci însuși obiceiul practicat în realitate de a rămâne cu genunchii plecați și cu capul rezemat de Sfânta Masă, după rostirea epiclezei, până ce se termină cântarea «Pe Tine Te lăudăm...». Îngenuncherea este forma cea mai indicată, în acest moment, pentru exprimarea adorației față de Fiul lui Dumnezeu prezent în Sfintele Taine.

Precum se lămurește în *Pidalionul* tradus la Mânăstirea Neamț în anul 1844, fila 96, o astfel de practică pioasă nu vine în contrazicere cu dispozițiile canoanelor 20 al Sinodului I Ecumenic și 90 al Sinodului al VI-lea Ecumenic, care opresc îngenuncherea — adică facerea

---

[752] În Jertfa euharistică sunt comemorate, actualizate și semnificate actele cele mai însemnate din opera divină a mântuirii. Prin natura lor, ele depășesc rațiunea, fiindu-ne accesibile numai prin credință. «Se numesc deci *Sfintele Taine* (τὰ Ἅγια Μυστήρια), pentru că — așa precum remarca Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia VII la Epistola I către Corinteni,* 1, — aci «noi credem nu ceea ce vedem, ci altceva care nu se vede», ceva care rămâne ascuns celui ce nu este creștin și nu crede. Iconomia acestei jertfe și urmările sau efectele ei pentru mântuirea lumii, chipul în care se actualizează sau se reproduce jertfa Mântuitorului în Euharistie, identitatea între Jertfa liturgică și cea de pe Golgota prin transformarea darurilor de pâine și vin, la invocarea Sfântului Duh de către preot, prezența reală și substanțială a Domnului, unirea noastră prin Împărtășire cu Trupul Său răstignit, înviat și glorificat, și, ca urmare, împărtășirea de efectele jertfei de pe Cruce sunt *taine,* pentru că nu le putem înțelege decât prin credință. De aceea, încă din vechime, Sfânta Jertfă euharistică a primit numele de *Sfintele Taine,* în limbajul liturgic.

[753] Nicolae Cabasila, *op. cit.,* cap. XXVII, P. G., CL., col. 425 C—D. Cf. și *Epistola patriarhilor orientali,* art. 17, la Macarie, *Teologia dogmatică ortodoxă,* vol. II, trad. rom. de Arhim. Gherasim Timuș, București, 1885, p. 495.

[754] Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.,* trad. rom. cit., p. 264—265; Hr. Andruțos, *op. cit.,* p. 380—381.

[755] Hr. Andruțos, *op. cit.,* p. 380—381. Cf. și Macarie, *op. cit.,* trad. rom.. cit., vol. II, p. 316.

[756] Hr. Andruțos, *op. cit.,* p. 368.

rugăciunilor în genunchi ca la Vecernia din Duminica Cincizecimii — în zilele de duminică și în tot cursul Cincizecimii. Aceste rânduieli canonice, ca și canonul 10 al lui Nichifor Mărturisitorul, nu interzic metaniile, adică închinăciunile cu metanie sau plecarea genunchilor pentru sărutarea icoanelor în zilele menționate aci și în fața dumnezeieștilor Taine ale Trupului și Sângelui Domnului, după sfințire, căci aceasta nu este stare în genunchi în timpul rugăciunii. Altfel ce ar trebui să credem despre ceea ce se îndeamnă în sfintele cântări: «Veniți să ne închinăm și *să cădem* la Hristos...» sau «înaintea Ta *cădem,* Cel ce Te-ai sculat din morți...» ș.a. ?

Acum, după ce focul dumnezeiesc s-a pogorât din cer peste cele puse înainte, pâinea și vinul nu mai sunt pâine și vin decât prin forma sau înfățișarea lor; ele nu mai sunt simplu «cinstite daruri», ci «Sfintele Daruri» ale însuși Trupului și Sângelui Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos. În acest chip El este prezent realmente în mijlocul Bisericii Sale, așa precum i-a făgăduit că va rămâne până la sfârșitul veacurilor.

Nu-L vedem cu ochii fizici, dar avem această viziune cu ochii lăuntrici ai credinței. La ce înălțime are prilejul să se ridice deci zborul de cugetare al liturghisitorilor și de ce vibrații se cuvine să se lase înfiorate adâncimile simțirii lor religioase! Realizarea unui suiș spiritual atât de sublim se arată prin semne vizibile la unii liturghisitori cu «viață îmbunătățită», ca în cazul starețului Paisie Velicicovschi († 1794) de la Mânăstirea Neamț, a cărui față radia transfigurată și scăldată în lacrimi ori de câte ori făcea slujba Sfintei Liturghii[757], ori ca în cel al preotului Ioan din Kronstadt care, în prezența Jertfei euharistice, continua rugăciunile pe de rost, plecat asupra Sfântului Agneț, ca și cum ar fi tăinuit cu Domnul[758].

c) *Jertfa și preotul Jertfei.* — «Prefacerea darurilor este lucrarea acelei pogorâri a Sfântului Duh... El săvârșește Tainele, prin mâinile și prin limba preoților»[759]. Așa precum la creație s-a poruncit să scoată pământul iarbă verde și de atunci până astăzi această poruncă dumnezeiască se împlinește când plouă, tot așa Dumnezeu-Cuvântul, prin Care toate și omul s-au alcătuit, «plouă prin invocare, în această țarină nouă, puterea umbritoare a Sfântului Duh. După cum toate câte a făcut Dumnezeu le-a făcut prin lucrarea Sfântului Duh, tot astfel și acum puterea Duhului lucrează cele mai presus de fire, pe care nu le poate cuprinde nimic altceva decât credința... Cum se face pâinea Trupul lui Hristos, iar vinul și apa Sângele lui Hristos?... Sfântul Duh Se pogoară peste ele și face pe acelea ce sunt mai presus de cuvânt și de cuget... Dacă însă cauți să afli chipul în care se face aceasta, îți este de ajuns să auzi că se fac prin Duhul Sfânt..., dar modul în care se prefac nu se poate cerceta (este nepătruns)» [760].

---

[757] Vezi Prot. Serghie Cetfericov, *Paisie, starețul mânăstirii Neamțului,* trad. rom. de episcopul Nicodim, starețul Mânăstirii Neamțu, Tipografia Mânăstirii Neamțu, 1943, p. 143.

[758] Pr. Nic. Nicov, *Părintele Ioan Krondstadtski, un chip de păstor misionar ortodox,* 1935, p. 58.

[759] Nicolae Cabasila, *op. cit.,* cap. XXXVIII, P. G., CL, col. 428 B.

Așa cum este însă stilizată, epicleza este adresată Tatălui, adică Părintelui ceresc sau, mai exact, lui Dumnezeu cel în Treime, lui Dumnezeu privit în unitatea ființei Lui, precum se poate remarca ușor în finalul ei, atât în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur : «Și fă adică pâinea aceasta, cinstit trupul *Hristosului Tău...*», cât și în Liturghia Sfântului Vasile cel Mare : «*Stăpâne Preasfinte*... Ție ne rugăm... să vină Duhul Tău cel Sfânt... și *să arate pâinea aceasta cinstitul Trup* al Domnului și Dumnezeului și *Mântuitorului nostru Iisus Hristos*». «De ce — se întreba Nicolae Cabasila — preotul liturghisitor nu invocă pe Fiul, Care este preotul și sfințitorul Jertfei, ca să sfințească darurile, ci pe Tatăl ?». «Pentru că» — răspunde acest exeget al Liturghiei — «Mântuitorul are puterea de a sfinți nu ca om, ci ca Dumnezeu. El sfințește, adică, prin puterea dumnezeiască pe care o are comună cu Tatăl» [761]. Deci, atunci când preotul binecuvintează darurile spunând «Și fă adică pâinea aceasta... iar ceea ce este în Potirul acesta... prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt», însuși Hristos este Cel ce lucrează prin preot, împreună cu Părintele și cu Duhul. El însuși este Cel ce aduce și Cel adus, Cel ce se jertfește și Cel jertfit, Cel primit și împărțit [762]. «Aci nu este nicidecum lucru omenesc, ci puterea Fiului și a Părintelui și a Duhului și toate se fac prin dumnezeiescul har... Hristos lucrează cu Duhul Sfânt prin preoția preoților... Și, când El însuși lucrează, are și pe Părintele împreună-voind și pe Sfântul Duh împreună-lucrând» [763]. Deci, așa precum deja s-a spus, «preotul și Sfințitorul Jertfei este Fiul» [764].

---

[760] 760. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, cart. IV, cap. XIII. În trad. cit., colecția «Izvoarele Ortodoxiei», I, p. 263, 264, 265.

[761] 761. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXXI, P. G., CL, col. 437 B—C. Împotriva ereticilor arieni, care invocau ca un argument în sensul doctrinei lor subordinațiene faptul că, în rugăciunea epiclezei, se cere de la Dumnezeu-Tatăl trimiterea Sfântului Duh, Fulgențiu, episcop de Ruspe, Africa († 533), ia în considerare chestiunea «pentru ce se cere trimiterea numai a Sfântului Duh peste Sfânta Jertfă : Dacă Jertfa este adusă întregii Treimi, oare, pentru ce se cere numai trimiterea Sfântului Duh pentru săvârșirea sfințirii proaducerii noastre ca și cum, într-adevăr, Dumnezeu-Tatăl însuși, de la Care purcede Sfântul Duh, n-ar putea — ca să zic așa — să sfințească Jertfa adusă Lui ; sau ca și cum Fiul însuși n-ar putea să sfințească Jertfa Trupului Său, pe care noi o aducem, deși El însuși a sfințit Trupul Său, pe care l-a adus pentru răscumpărarea noastră, așa încât Sfântul Duh a trebuit să fie trimis pentru sfințirea Jertfei Bisericii, ca și cum Tatăl și Fiul ar neglija pe cei care jertfesc ?» (*Ad Monimum*, cart. II, 6, P. L., LXV, col. 184). «Când poate cere Sfânta Biserică (ea, care este Trupul lui Hristos) mai potrivit și mai stăruitor venirea Sfântului Duh, decât la sfințirea Jertfei Trupului lui Hristos, întrucât, precum se știe, Capul ei S-a născut după trup din Duhul Sfânt ?», lămurește același scriitor bisericesc, în capitolul X al aceleiași scrieri (*Ibidem*, col. 186).

[762] 762. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfânta biserică...*, col. 736 (în trad. rom., 1865, p. 264).

[763] 763. *Ibidem*, trad. rom., p. 265.

[764] 764. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXXI, P. G., CL, col. 437 B. Cf. cap. XXVIII și XXX.

Jertfa liturgică se săvârșește chiar în timpul și prin actul sfințirii, când se stabilește astfel identitatea între Jertfa liturgică și cea adusă pe Golgota, și «când victima și sacrificatorul sunt una și aceeași persoară» [765]. Trupul și Sângele euharistic al Domnului, găsindu-se despărțit în acest moment, adică pâinea — Sfântul Agneț — pe Disc, iar vinul sfințit în Potir, «se reprezintă sau se simbolizează astfel Jertfa sângeroasă, despărțirea reală a Trupului de Sângele lui Hristos, în moartea Lui pe Cruce» [766]. Sfințirea nu trebuie înțeleasă însă ca o nouă junghiere sau ca un cuțit menit să taie sau să junghie Mielul lui Dumnezeu, «prezentându-ne sângele fără trup și trupul fără sânge» [767]. Deci, pe Sfânta Masă, El nu Se mai jertfește răstignindu-Se ca pe Golgota ; jertfa este însă reprezentată și actualizată în forme sacramentale.

De regulă, «jertfa mielului constă în transformarea din starea de nejunghiere (miel nejertfit), în stare de junghiere (miel jertfit). Același lucru se petrece și în Liturghie : pâinea nejertfită se preface atunci, prin sfințire, în ceea ce a fost jertfit, adică din pâinea nejunghiată (nejertfită) ea se preface în însuși Trupul Domnului, Care a fost junghiat (jertfit) cu adevărat... Se cuvine deci să vedem aci nu închipuire (simbol, imagine), ci săvârșirea reală a Jertfei. Prin urmare, ceea ce se aduce ca jertfă nu este pâinea, ci însuși Trupul lui Hristos... De aceea, este și se numește nu jertfă de pâine, ci Jertfa Mielului lui Dumnezeu... Deoarece această Jertfă constă nu din junghierea Mielului în clipa sfințirii darurilor, ci din transformarea pâinii în Mielul cel junghiat, este limpede că atunci are loc prefacerea, iar nu junghierea. Astfel că darurile care se prefac pot fi multe, iar prefacerea se poate săvârși adesea ; nimic nu este împotrivă ca realitatea, în care s-au prefăcut Darurile, să fie una și aceeași, căci după cum unul este Trupul Domnului, tot așa este și o singură junghiere a Trupului Său» [768].

Prin sfințire, pe Sfânta Masă se află în chip real, sub forma pâinii și a vinului, Trupul lui Hristos, unit cu Dumnezeirea. «Asta nu înseamnă însă că se coboară din cer Trupul care a fost înălțat, ci că însăși pâinea și vinul se prefac în Trupul și Sângele Domnului... [769] și nu sunt doi, ci unul și același» [770]. Așa că, dacă Jertfa liturgică se aduce în repetate rânduri în aceeași biserică și este adusă în același timp și în alte biserici, precum a fost și va fi săvârșită în diferite epoci ale istoriei, nu urmează că sunt mai mulți Iisus Hristoși, unul aici și altul dincolo, unul astăzi și altul altădată, ci unul și același Iisus Hristos, în Trupul Căruia se prefac darurile noastre. Așa încât pretutindeni și întotdeauna nu este decât o singură Jertfă euharistică, anume aceea a Trupului Domnului,

---

[765] 765. *Ibidem*, cap. XXXII, P. G., CL, col. 440 B și Hr. Andruțos.

[766] 766. Hr. Andruțos, *ibidem*.

[767] 767. *Ibidem*, p. 397 și 398.

[768] 768. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXXII, P. G., CL, col. 440—441.

[769] 769. «Se fac una și aceeași cu Trupul din cer al Domnului...». *Mărturisirea patriarhului Dositei al Ierusalimului*, Decret. 17, la Pr. I. Mihălcescu, *Dogma soteriologică*, București, 1926, p. 254.

[770] 770. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, cart. IV, cap. XIII ; trad. rom. cit., p. 265.

«pentru că El totdeauna are un singur trup, iar nu mai multe (în diferite) locuri» [771].

Sfinţindu-le şi prefăcându-le în Trupul şi Sângele Său, Domnul a primit astfel darurile aduse de credincioşi. Căci a primi înseamnă a le aşeza între ale tale, a le însuşi, a le face ale tale proprii încorporându-le într-ale tale [772]. Darurile noastre atât de sărăcăcioase şi de neînsemnate, ca şi nimicnicia noastră în raport cu maiestatea divină, se înnobilează deci, căpătând o valoare nemărginită, căci prin sfinţirea lor noi aducem lui Dumnezeu şi El primeşte de la noi ca dar nu pâine şi vin, adică o ofrandă din lumea creaţiei sau din numărul elementelor create, ci Trupul şi Sângele Fiului Său, adică sfânta şi slăvita umanitate sau natura omenească cea fără prihană a Fiului lui Dumnezeu, unicul dar de jertfă vrednic de El. Prin această minune a prefacerii din Jertfa euharistică ajungem deci să ne unim cu Arhiereul nostru cel veşnic, Care ne primeşte în acest chip să jertfim prin El şi cu El, spre slava Sfintei Treimi. Unită astfel cu Arhiereul cel veşnic, Biserica aduce lui Dumnezeu, odată cu dumnezeiasca Jertfă a Sfintei Euharistii, şi jertfele credincioşilor, mulţumind [773] pentru toate cele ce a făcut pentru mântuirea noastră, dar mai ales pentru suferinţele şi moartea Fiului Său pe Cruce pentru noi, rugându-L totdeauna pentru iertarea păcatelor şi pentru dobândirea măreţiei veşnice. Prin Liturghie ni se pune astfel la îndemână mijlocul de a aduce lui Dumnezeu un cult de adoraţie şi de mulţumire, de o perfecţiune egală cu slava Lui.

Şi Domnul aduce daruri lui Dumnezeu-Tatăl, căci «El însuşi este Cel ce aduce Jertfa euharistică, pentru a mulţumi în locul nostru şi a compensa imperfecţiunile recunoştinţei noastre. Dar, precum s-a spus, şi noi jertfim odată cu El în acelaşi scop, căci această jertfă a fost lăsată în administrarea noastră, aşa că, prin El, am ajuns destul de bogaţi pentru a aduce lui Dumnezeu un dar de o măreţie fără margini, ca întoarcere a toată darea cea bună şi desăvârşită (Iacov 1, 17), ce ne vine din mâna Sa cea darnică [774]. Domnul însă Se aduce ca dar pe El însuşi şi totodată şi darurile puse înainte pe Sfânta Masă atunci când ele au devenit El însuşi, adică atunci când au fost prefăcute în Trupul şi Sângele Lui [775].

---

[771] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XVII la Epistola către Evrei*, 3; cf. şi *Omilia XXIV la Epistola I către Corinteni, 4; Omilia III la Epistola către Efeseni*, 5; *Despre preoţie*, III, 4; VI, 4; *Mărturisirea patriarhului Dositei*, loc. cit.; Macarie, *op. cit.*, vol. II, p. 539; Hr. Andruţos, *op. cit.*, p. 382, nr. 1.

[772] Nicolae Cabasila, *op. şi trad. rom. cit.*, cap. XLVII, şi XLIX, P. G., CL., col. 469 B şi 477 C.

[773] Jertfa euharistică este înainte de orice o jertfă de mulţumire. Sf. Ioan Gură de Aur lămureşte că dumnezeieştile Taine ale Trupului şi Sângelui lui Hristos se numesc *euharistie*, adică mulţumire, pentru că ele reprezintă un monument sau o imensitate infinită de daruri, pe care Dumnezeu ni le-a făcut, şi anume cel mai mare dintre toate, precum şi pentru că sunt nesfârşite motivele pentru care noi trebuie să reînnoim sentimentele noastre de mulţumire şi de recunoştinţă (*Omilia XXV la Matei*, 3). Jertfa euharistică este deci înainte de orice o jertfă de mulţumire, pentru că, precum se exprimă Nicolae Cabasila (*op. cit.*, cap. XII; cf. şi cap. XLIX), «noi avem mai multe motive de mulţumire decât pentru cerere... Căci, din partea Sa, Dumnezeu ne-a dat totul, încât n-a mai rămas nici un lucru pe care să nu ni-l fi dat».

[774] Dr. N. Gihr, *Le Saint Sacrifice de la Messe* (trad. franc., revue sur la sixième édition allemande, p. 130).

Într-aceasta constă preoţia sau oficiul de mijlocitor al lui Hristos în Liturghie: în sfinţirea darurilor, adică în prefacerea lor în Trupul şi Sângele Său, şi în «aducerea proaducerii omeneşti, din partea lui Hristos, la Tatăl» [776]. El este deci nu numai preotul şi sfinţitorul Jertfei liturgice, ci şi mijlocitorul nostru. «Fără Mine nu puteţi să faceţi nimic» (Ioan 15, 5), sublinia El în ultima cuvântare către ucenicii Săi, când le-a atras de asemenea atenţia că «nimeni nu poate să vină la Tatăl decât prin Mine» (Ioan 14, 6). Prin jertfa Lui a fost răscumpărată lumea, dobândind iertare, prin El ne-am împăcat cu Dumnezeu, prin El ne-am făcut vrednici de darurile Lui. «Ca unul ce rămâne în veci, are şi preoţie stătătoare... şi fiind pururea viu poate să mijlocească pentru cei ce se apropie, printr-Însul, de Dumnezeu» (Evr. 7, 24, 25; cf. şi 9, 4; Rom. 8, 34). Prin El deci sunt primite rugăciunile şi darurile noastre, prin El caută Tatăl spre noi şi noi ne ridicăm ochii spre El, căci «unicul mijlocitor între Dumnezeu şi om este Omul-Hristos Iisus, care S-a dat pe Sine răscumpărare pentru toţi» (I Tim. 2, 5—6). «În Sfânta Euharistie deci Iisus Hristos este prezent în activitatea Sa arhierească, ca Cel ce aduce şi ca Cel se Se aduce jertfă, împlinind pe pământ ceea ce împlineşte şi în cer» [777].

În jertfa liturgică însă Hristos este activ prin intermediul preoţilor, adică prin oficiul acestora, sau, precum s-a spus, «prin mâinile şi prin limba preoţilor» [778]. În Liturghie, slujba acestora apare aşadar sub un dublu aspect. Prin faptul că ei primesc darurile credincioşilor, le pregătesc şi le oferă lui Dumnezeu în numele lor, preoţii sunt pe de o parte reprezentanţi şi mijlocitori ai comunităţii către Domnul. Pe de altă parte, ei mijlocesc prin rugăciunile lor primirea acelor daruri în jertfa de pe Golgota a Trupului şi Sângelui lui Hristos. «În preacuratele mâini ale Mântuitorului, la Cina cea de Taină, s-au sfinţit şi s-au prefăcut pâinea în Trupul, şi vinul în Sângele Lui» [779]. În jertfa Sfintei Euharistii, «Taina prefacerii darurilor se lucrează însă prin mijlocirea preotului, adică la cererea şi prin mijlocirea lui» [780].

---

[775] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, P. G., CL, col. 477 B.

[776] Joseph Kramp, *Die Opferanschauungen der römischen Messliturgie* (zweite Kapitel: Die Opferansch der griechischen Liturgie nach den Darlegungen Nikolaos Kabasila), ed. II, Regensburg, 1924, p. 153.

[777] Hr. Andruţos, *op. cit.*, p. 395 şi 398.

[778] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXVIII, P. G., CL, col. 427 A—B.

[779] Dr. T. Tarnavschi, *Despre cele mai însemnate Liturghii ale Bisericii Orientale*, în «Candela», XII (1893), p. 5—6.

[780] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXIX, P. G., CL, col. 429 B. Acest exeget al Liturghiei consideră că acesta este motivul pentru care Sfânta Euharistie este desemnată sub denumirea de λογικὴ λατρεία, *slujbă cuvântătoare*, în textul epiclezei, întrucât preotul «săvârşeşte aducerea darurilor slujindu-se de cuvintele sfinţitoare» (cap. LI).

Denumirea λατρεία este una din expresiile sub care se găseşte desemnată la Sfinţii Părinţi Jertfa euharistică (cf. Hr. Andruţos, *op. cit.*, p. 394). *Liturghierul*

Fără îndoială, prefacerea nu se poate atribui energiei sau lucrării preotului, deoarece aci nu operează puterea omenească a lui, ci Iisus Hristos însuși sfințește darurile, ca Dumnezeu, lucrând cu Duhul Sfânt prin rugăciunea preotului [781]. Pentru ca harul Domnului să lucreze, este necesar însă să aibă loc mai întâi rugăciunea preotului, așa încât acesta este în același timp reprezentantul și slujitorul lui Hristos, Care, o dată cu instituirea Sfintei Euharistii la ultima cină, l-a investit cu mandatul de a o săvârși, atunci când a zis ucenicilor Săi : «Aceasta să faceți în amintirea Mea» (Luca 22, 19 ; I Cor. 11, 24). De aici rezultă deci că în Liturghie nu se repetă jertfa sub forma sângeroasă de pe Golgota și că nu se aduce o nouă jertfă, căci «Hristos nu mai moare» (Rom. 6, 9), El S-a adus jertfă sângeroasă o singură dată, pentru iertarea păcatelor lumii (Evr. 9, 25, 28 ; 10, 12), dându-Se «pe Sine însuși preț de răscumpărare pentru toți» (I Tim. 2, 6). «Ca jertfă, Euharistia este jertfa de pe Golgota continuată și aplicată» [782], cu alte cuvinte, ori, mai bine zis, reprodusă sau actualizată prin ceremonii liturgice, adică sub forma nesângeroasă, în care Hristos S-a dus la Cina cea de Taină, printr-o acțiune sacramentală și deci tainică, Jertfă adevărată și una cu cea de pe Golgota.

Deci, așa precum sublinia Sfântul Ioan Gură de Aur, «Jertfa, pe care o săvârșesc astăzi preoții în Liturghie, este aceeași pe care a dat-o odinioară Hristos ucenicilor Săi. Cea de acum nu este întru nimic mai prejos decât cea de atunci, deoarece nu oamenii o sfințesc, ci chiar Acela care a sfințit-o pe cea dintâi... Darul de jertfă este același... Deci Trupul lui Iisus este aci precum era și acolo. Cel care își închipuie că aci e ceva mai puțin decât era ocolo nu știe că Hristos este încă prezent și totdeauna El este Cel ce lucrează» [783], deoarece El jertfește într-amândouă, și în cea de atunci și în cea de acum, și anume : pe Cruce, prin actul fizic al proaducerii Sale, iar în Liturghie prin intermediul preotului, printr-o acțiune sacramentală.

Negreșit, în comparație cu jertfa de pe Cruce, Jertfa liturgică nu are scopul de a realiza haruri noi ori mai mari decât cele ale jertfei de pe Cruce, la care se referă și pe care o reproduce, și nici de a însemna o ispășire din nou a păcatelor lumii, ci ea este, precum am spus, o formă actualizată, ca un mijloc al grației divine, pentru ca, până la sfârșitul veacurilor, să se poată împărtăși de roadele sau efectele morții Domnului pe Cruce toți cei care arată această dorință și se străduiesc în acest scop. Cu un termen teologic, scopul Liturghiei este «sfințirea credincioșilor», care, prin primirea dumnezeiescului Trup și Sânge, «dobândesc iertarea păcatelor, moștenirea împărăției cerurilor și alte bunuri» [784]. O altă deosebire este și aceea că, pe Golgota, jertfa a fost adusă exclusiv de Iisus ; ea a fost deci numai a Sa proprie, pe când în Liturghie, Sfânta Euharistie, deși este jertfa Sa, totuși este în același timp și a Bisericii, întrucât fiii ei sunt membre ale Trupului tainic al lui Hristos. Ca Trup tainic al Lui deci Biserica jertfește în Sfânta Euharistie, prin Sfânta Euharistie și cu Sfânta Euharistie. Unindu-se astfel cu Iisus Hristos, «într-o comunitate de sacrificiu» [785], Biserica jertfește și se jertfește pe Sfânta Masă, cu Arhiereul său cel veșnic.

d) *Preoția ieratică sau externă și preoția internă.* — La Proscomidie, credincioșii au adus și au predat preotului darurile lor de pâine și de vin, ca simbol al vieții lor, spre slava lui Dumnezeu, și, odată cu ele, preotul a primit și dispozițiile religioase, dorințele și intențiile cu care ei au însoțit aceste daruri : realizarea cererilor pentru mântuirea sufletelor și dobândirea celor de trebuință și de folos în veacul de acum pentru ei și pentru cei pentru care au adus daruri. În rugăciunile sale, preotul pune după aceea toate aceste dispoziții și intenții ale credincioșilor în legătură cu darurile prezentate de ei, iar în cursul rugăciunii teologice și euharistice din cuprinsul Anaforei credincioșii se unesc cu preotul în Jertfa milei și a dreptății, în Jertfa cuvântului și a laudei, în Jertfa curăției și a sfințeniei [786], aduse de el în numele întregii Biserici. Ca să fie însă deplină această proaducere, este necesar ca, la epicleză, și anume atunci când preotul oferă darurile spunând : «Ale Tale dintru ale Tale, Ție îți aducem de toate și pentru toate», întreaga obște creștină prezentă la Liturghie să-și readucă în cercul luminos al conștiinței, într-un zbor iute și concentrat al gândului, toate dorințele și intențiile legate de darurile predate de ei preotului la Proscomidie, spre a fi primite o dată cu acestea, în jertfa Trupului și a Sângelui lui Iisus. Căci Liturghia reprezintă un olocaust, în care, o dată cu Jertfa euharistică, se consumă și osârdia, rugăciunile, lauda și mulțumirile noastre

---

român traduce formula λογικὴ λατρεία prin *slujbă cuvântătoare*, traducere ce s-ar putea prevala într-adevăr de aspectul formal al rânduielii sau oficiului Sfintei Euharistii, care se desfășoară într-o serie de rugăciuni, de imne și mulțumiri, adică sub atâtea forme ale logosului gurii sau ale cuvântului vorbit, recitat și cântat. Prefacerea darurilor, zice exegetul amintit, «o împlinește harul, iar preotul se roagă numai. De unde rezultă că, deși jertfa este într-adevăr o lucrare și o acțiune, dar întrucât preotul însuși nu operează într-însa, ci numai vorbește, pe drept cuvânt spune că proaduce o λογικὴ λατρεία nu însă în chip activ» (cap. LI). Acest fel de interpretare, realmente îndreptățit din punct de vedere formal, nu-și poate găsi însă justificare — precum observă J. Kramp, *op. cit.*, p. 139—140, n. 1 — decât prin faptul că Nicolae Cabasila a luat în considerare expresia în cauză numai în momentul fixat de locul pe care ea îl ocupă în textul epiclezei, iar nu și în al rugăciunii dipticelor, care urmează îndată după sfințirea darurilor. Cf. studiul nostru *Expresiunea «slujbă cuvântătoare» din Liturghierul român*, București, 1939, extras din revista «Studii Teologice», an. VII (1938—1939).

[781] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia II despre trădarea lui Iuda*, 6 ; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre biserică*, P. G., CLV, col. 736 (trad. rom. cit., p. 265, col. 2). «De aceea, credincioșii să nu aibă nici o îndoială în ceea ce privește sfințirea darurilor...». Sf. Gherman I al Constantinopolului, *Comentariu liturgic*, P. G., XCVIII, col. 433 D.

[782] Hr. Andruțos, *op. cit.*, p. 392.

[783] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia II la Epistola II către Timotei*, 4.

[784] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. I, P. G., col. 1 A ; cf. și cap. XLI, P. G., CL, col. 466 C. Vezi și O. N. Căciulă, *op. cit.*, p. 324, ș. u.

[785] Dr. N. Gihr, *op. cit.*, vol. I, p. 135.

[786] Cf. Origen, *Omilia IX la Levitic*, P. G., XII, col. 521—522.

către Dumnezeu cel în Treime, ajungând a fi primite astfel de El prin Domnul nostru Iisus Hristos.

Această rechemare în memorie și prezentare a intențiilor de către credincioși trebuie să aibă loc într-o dispoziție sau spirit de sacrificiu, căci se cuvine ca, în Liturghie, jertfa să fie nu numai a Capului Bisericii, ci și a tuturor membrelor care alcătuiesc Trupul Lui tainic, care este Biserica. Pentru ca Jertfa euharistică să fie într-adevăr și a întregii Biserici, este adică necesar ca, împreună cu preoția ieratică și externă a liturghisitorilor, să conlucreze și preoția internă a credincioșilor. Prin Taina Botezului și a Mirungerii, aceștia au ajuns «preoție sfântă», «preoție împărătească», împuternicită și îndatorată «să aducă jertfe duhovnicești, plăcute lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos» (I Petru 2, 9 și 5 ; cf. și Apoc. 1, 6 ; 5, 10). Viața întreagă a fiecărui creștin se cuvine, adică, să fie un prinos sau un dar de jertfă, așa cum îndemna Sfântul Apostol Pavel : «Să înfățișați trupurile voastre ca o jertfă vie, sfântă și plăcută lui Dumnezeu, ca o închinare (cult) duhovnicească din partea voastră» (Rom. 12, 1). Cu deosebire însă în clipa aducerii Sfintei Jertfe euharistice, fiecare credincios trebuie să se silească în chip special a face «ca să moară tot ceea ce alcătuiește într-însul omul cel pământesc, adică... necurăția, patima, pofta rea, mânia, iuțimea, răutatea» (Col. 3, 5, 8), sau, precum sfătuia Sfântul Apostol Petru : «Să vă depărtați de poftele trupești, care se oștesc împotriva sufletului» (I Petru 2, 11). Este vorba deci de o înfrânare și amuțire a tot ceea ce este pasiune și preocupare omenească, în clipa supremă a Sfintei Jertfe, o dominare plină de sforțări și o golire eroică de egoismul nostru, pentru a deveni astfel niște răstigniți împreună cu Hristos, în această clipă a aducerii Jertfei Trupului și Sângelui euharistic al Domnului.

Negreșit, «expiațiunea (ispășirea) noastră personală este indispensabilă, dar ea înseamnă prea puțin lucru, dacă ținem seama de ceea ce suntem datori. Iisus însă Se face prezent pe sfintele altare, pentru a primi neînsemnatele noastre dispoziții de pocăință și pentru a le da o valoare nemăsurată prin unirea lor cu suferințele sfintelor Sale Patimi» [787]. Fiind deci ca niște morți care trăiesc ascunși cu Hristos în Dumnezeu (Col. 3, 3), Jertfa Bisericii este primită, întrucât este ascunsă în Jertfa Lui, în care, cu care și prin care jertfim. Iată deci ceea ce trebuie să fie învățați să știe și să se silească a îndeplini și credincioșii, măcar la timpul epiclezei : să se înfățișeze ca niște victime de jertfă, fiind morți păcatului, cu hotărârea de a lua asupra lor crucea îndeplinirii obligațiilor ce le sunt impuse de condiția sau situația fiecăruia, cât și de încercările la care ar fi supuși în viață, făcând pe Dumnezeu stăpânul vieții lor, voia lor supunându-se și urmând poruncilor Lui. O jertfă spirituală totală deci, în sensul meditației Fericitului Augustin în legătură cu textul din Matei 22, 73 («Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta...») : «Ce-ți mai rămâne din inima ta, cu ce să te mai iubești pe tine însuți ? Ce-ți mai rămâne din sufletul și

---

[787] Mgr Chevrot, *op. cit.*, p. 173.

din cugetul tău ? Căci Domnul a zis : *din toată, din tot...* Cel ce te-a făcut îți cere totul» [788].

Esențialul este, adică, să ne silim a realiza în această clipă o stare de spirit de adevărată incandescență, înfățișându-ne, precum zicea Sfântul Ioan Gură de Aur, cu o voință și cu o inimă încălzite de râvnă religioasă [789]. La aceasta se mărginește preoția credincioșilor în Liturghie, o preoție internă, adică o slujbă la altarul inimii, spre deosebire de preoția externă și sacramentală exercitată de liturghisitori la Sfântul Jertfelnic. Chiar pentru aceștia din urmă, și mai înainte de oricine pentru ei, slujba la altarul inimii este prima dintre datoriile lor sfinte, întrucât prin «limba», adică prin rugăciunile, și «mâna» lor se săvârșește sfințirea Jertfei. Ca unul ce este «însărcinat să se roage pentru toți, preotul — precum conchide Sfântul Ioan Gură de Aur — se cuvine să-i întreacă pe toți, cu atât cu cât un ocrotitor este firesc să depășească pe aceia pe care îi ocrotește. Dar atunci când invocă pe Sfântul Duh și săvârșește înfricoșătoarea Jertfă..., ce curăție, ce cucernicie nu avem dreptul să-i pretindem ? ! Cât de curate trebuie să-i fie mâinile, ca instrumente ale înfricoșătoarelor Taine, cât de curată se cuvine să-i fie limba însărcinată să rostească cuvintele pe care le știm ! Există un grad de sfințenie, de curăție, la care să nu fie vorba a se ridica un suflet care primește Duhul lui Dumnezeu ?... Sufletul preotului trebuie să strălucească întocmai ca razele soarelui, care luminează lumea» [790].

Prin recitarea plină de pătrundere a stihurilor care prefațează rostirea troparului Ceasului al treilea și prin însăși rugăciunea epiclezei, liturghisitorii se silesc să ajungă pe treapta cea mai înaltă a urcușului și desăvârșitei lor creșteri duhovnicești, prin lucrarea harului curățitor al Sfântului Duh. Ei trebuie să facă însă în același timp sforțări cruciale pentru a conlucra cu acțiunea harului, lepădându-se de ei înșiși, în scopul unei sfinte simplificări și purificări interioare. Căci este lucru evident că, așa precum sublinia Sfântul Grigorie de Nazianz, «nimeni nu este vrednic de Marele Dumnezeu, de marea Jertfă și de Marele Preot, dacă nu s-a dat mai întâi pe sine jertfă vie și sfântă lui Dumnezeu, dacă nu I-a adus o închinare dreaptă și bineplăcută, dacă n-a adus lui Dumnezeu o jertfă de laudă și o inimă zdrobită, singura jertfă pe care Dumnezeu, Cel ce ne-a dat totul, o pretinde de la noi» [791]. Fără îndoială, «ce poate fi mai deplin sacerdotal, precum preciza alt Sfânt Părinte al Bisericii, decât a afierosi lui Dumnezeu un cuget curat și a-I aduce darurile neprihănite ale cucerniciei, pe altarul inimii ?» [792].

---

[788] Fer. Augustin, *Sermo XXXIV*, 4, 7, P. L., XXXVIII, col. 212.

[789] *Omilia IV, despre Anna*, 6, P. G., LIV, col. 667—668.

[790] Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, cartea IV, cap. 4.

[791] Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântare apologetică despre fugă*, cap. XCV, trad. de Pr. N. Donos, *Apologia...*, Huși, 1931, p. 105. «Acesta este sacrificiul cel dintâi, când fiecare se aduce jertfă și începe de la el, pentru ca după aceea să-și poată aduce darul». Sf. Ambrozie al Mediolanului, *De Abel*, cartea II, c. 1

[792] Sf. Leon cel Mare, episcopul Romei, *Sermo IV*, cap. 1 (Cuvânt pentru aniversarea hirotoniei sale), P. L., LIV, col. 149.

Mai mult, adică, decât în oricare alte clipe ale serviciului său, liturghisitorul se cuvine să se găsească desprins cu desăvârşire de orice umbră de vremelnicie, într-o stare de amuţire şi de ştergere din spirit a oricăror preocupări, prin care ar putea să fie distras sau captiv al urmelor şi ecourilor acestora. Chiar numai atât nu este suficient; aceasta ar fi numai un aspect negativ al unei stări de spirit din care lipseşte elementul viu şi activ. O stare de suflet care nu este «nici rece, nici fierbinte», ci numai «călduţă» sau «încropită» (Apoc. 3, 15, 16), nu conduce la contactul cu valorile transcendente, ci lasă pe liturghisitor într-o indiferenţă ucigătoare a oricărei spiritualităţi. El trebuie să tindă şi să promoveze într-un act de concentrare vie şi activă asupra motivelor rugăciunilor, cucerit de scopul lor, pe care să-l trăiască cu toată fiinţa lui, într-un elan sincer şi stăruitor. Căci nu trebuie să ne închipuim că rugăciunile şi toate lucrările Liturghiei ar fi simple talismane, că simpla lor executare formală ar fi de ajuns ca liturghisitorul să se considere achitat de rolul său sacramental. Însufleţit de credinţă şi de nădejde în ajutorul harului divin, încălzit de iubire de Dumnezeu şi pentru credincioşi, el trebuie să se silească a ajunge să încerce senzaţia spirituală a prezenţei lui Dumnezeu, a contactului cu lucrarea Lui şi a efectelor acesteia.

Ca organ sau instrument al harului, liturghisitorul trebuie să tindă a se realiza în acest sens, în măsura puterilor lui, pentru ca ceea ce este dat să se împărtăşească printr-însul spre mântuirea credincioşilor să nu-i fie spre pierderea propriului său suflet. De aceea, în clipele de cea mai înaltă sfinţenie şi de înfricoşătoare taină, liturghisitorii recurg la ajutorul divin, implorând sprijinul harului în efortul lor spiritual, siguri fiind că pe cele de lipsă ale slujitorilor Lui sinceri, Dumnezeu le va complini. Liturghisitorul s-ar putea considera achitat de slujba lui, însă numai în măsura în care şi el personal s-a silit să participe sau să conlucreze activ cu graţia dumnezeiască, prin care se face începutul şi desăvârşirea mântuirii.

Fără un ataşament însufleţit de credinţă, fără un efort al voinţei pentru mortificarea vieţii simţurilor, efort încălzit de dragostea fierbinte a inimii pentru unirea cu Hristos, Sfânta Euharistie va trece prin mâinile liturghisitorilor, care o ating şi o poartă, fără ca ei să-şi împroprieze binefacerile pe care, lor în primul rând, li le oferă Mântuitorul.

Fără îndoială, sfinţirea darurilor nu este împiedicată să se săvârşească din cauza păcatelor şi scăzămintelor omeneşti ale liturghisitorilor, deoarece această sfinţire nu este efectul virtuţii omului, ci a harului. Cea de a doua lucrare a harului însă, adică sfinţirea slujitorilor şi a credincioşilor, este absolut condiţionată de conlucrarea fiecăruia prin vrednicie morală.

f. Rugăciunea dipticelor sau a pomenirilor de la Sfânta Jertfă euharistică.

a) *Câteva consideraţii teologice.* Cu epicleza, am putea spune că Anafora liturgică a încheiat rugăciunea de doxologie şi euharistie (mulţumire) propriu-zisă. Jertfa fiind săvârşită prin prefacerea darurilor, acum este momentul potrivit pentru rugăciunea de cerere.

Înainte de orice, Jertfa euharistică este adusă, fără îndoială, spre slava lui Dumnezeu cel în Treime; este, adică, un act de adoraţie şi de mulţumire pentru toate cele ce s-au făcut în scopul mântuirii noastre; este forma sau, mai bine zis, actul desăvârşit, prin care Liturghia îşi îndeplineşte funcţia sa latreutică şi euharistică. Practic însă scopul ultim al Liturghiei este sfinţirea credincioşilor, adică iertarea păcatelor, împăcarea şi justificarea lor prin împărtăşirea de efectele Jertfei lui Hristos. De aceea, acum, după sfinţirea darurilor, fiind îndeplinite toate condiţiile pentru înălţarea rugăciunilor de cerere, liturghisitorii se adresează lui Dumnezeu cu mijlociri pentru a face pe credincioşi părtaşi la binefacerile Jertfei Trupului şi Sângelui Fiului Său.

O dată cu epicleza chiar, centrul de greutate al Anaforei începe să se deplaseze de pe terenul latreutic-euharistic propriu-zis pe cel al cererii. Mai mult, s-ar putea spune că epicleza însăşi formează linia de trecere de la rugăciunea de adoraţie şi de mulţumire la rugăciunile de cerere. Finalul textului ei se desfăşoară într-o succesiune care conduce în chip natural şi logic la marea rugăciune de cerere: «...Fă, adică, pâinea aceasta cinstit Trupul Hristosului Tău, iar ceea ce este în potirul acesta, cinstit Sângele Hristosului Tău, prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt», *anume* (parcă ar vrea să spună formularul Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur) *«pentru ca să fie* celor ce se vor împărtăşi spre trezirea sufletului, *spre iertarea păcatelor...*, spre împlinirea împărăţiei cerurilor..., *iar nu spre judecată sau spre osândă»*; sau, ca în redactarea Sfântului Vasile cel Mare: «...*ca să aflăm milă şi har* împreună cu toţi sfinţii care din veac au bineplăcut Ţie...».

Puterea rugăciunii dipticelor se întemeiază pe prezenţa şi mijlocirea Mântuitorului în Sfintele Sale Taine. Biserica nu se găseşte deci singură, acum, în rugăciunea ei. Prin rugăciunea epiclezei, comunitatea liturgică reprezentată simbolic prin darurile de pâine şi vin, predate preotului la Proscomidie, a fost primită în umanitatea Mântuitorului, adică în Trupul şi Sângele Său. Noi suntem acum în El, Care a recapitulat astfel toate lucrurile în unitatea naturii Sale umane. Deci, precum se exprima Fericitul Augustin, «când ne rugăm lui Dumnezeu în rugăciunile noastre, nu ne despărţim de Fiul. Când se roagă corpul Fiului», adică Biserica, «El (acest corp) nu se desparte de Capul Său..., Care este Domnul Iisus Hristos, Cel ce se roagă pentru noi, Cel ce se roagă cu noi, şi Care este rugat de noi. El se roagă pentru noi ca preot al nostru; se roagă în noi ca Cel ce este Capul nostru; este rugat de noi ca Dumnezeu al nostru... Îl rugăm şi ne rugăm prin El şi ne rugăm în El»[793].

---

[793] Fer. Augustin, *In Psalmum LXXXV*, 1, 4, P. L. XXXVII.

Am putea spune, de asemenea, cu Fericitul Augustin, că Biserica întreagă, de la o margine la alta a pământului, se roagă ca un singur om «cu Capul ei și sub Capul ei» [794].

Asistat de un sprijinitor și mijlocitor atât de puternic, preotul dă deci curs, plin de încredere și de speranță, cererilor sale înaintea lui Dumnezeu, pentru membrii Bisericii. În esență, obiectul acestor mijlociri este ca Sfânta Jertfă sau Darurile, care au fost primite, să-și facă efectul lor [795], adică să se acorde, în schimbul acestor Daruri, harul dumnezeiesc, iertarea păcatelor și moștenirea împărăției cerurilor, iar cei vii să fie învredniciți a se împărtăși fără a cădea în osândă.

Cum este și firesc, la loc de frunte în aceste mijlociri stau cele pentru intențiile liturghisitorilor [796] și ale credincioșilor care asistă la slujbă și au adus darurile pentru Sfânta Jertfă, precum și ale tuturor pe care preotul i-a pomenit la Proscomidie, sau îi pomenește nominal chiar acum după sfințirea darurilor: «...Pomenește (adu-Ți aminte), Doamne, pe (de) cei ce Ți-au adus Ție aceste daruri și pe aceia pentru care și prin care și de la care au fost aduse acestea» (Liturghia Sfântului Vasile cel Mare). Rugăciunea dipticelor îmbrățișează în cererile ei nu numai bunurile supranaturale și nepieritoare din ordinea harului și a mântuirii, ci și trebuințele și nevoile din toate condițiile și situațiile vieții vremelnice ale credincioșilor de pretutindeni, care se găsesc în unitate de credință și împăcați cu Biserica [797]. Obiectul acestor pomeniri, rânduite într-o lungă, amănunțită și impresionantă enumerare în formularul Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare, se poate rezuma în formula scurtă din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, prin care se cere ca Darurile «puse înainte (τὰ προκείμενα, care se află de față), spre binele nostru al tuturor să le întocmească (ἐξομάλισον, să le potrivească, să le aplice), după trebuința deosebită a fiecăruia...» (prima rugăciune după «Tatăl nostru...»).

Negreșit, Dumnezeu ne acordă oricând harurile Sale, când I le cerem prin mijlocirea Fiului Său, adică pentru meritele Lui. În Liturghie însă milele și îndurările Sale se revarsă mai bogat, întrucât aici, așa precum remarca Sfântul Ioan Gură de Aur, rugăciunile noastre au o putere deosebită nu numai pentru că sunt întărite, însuflețite și susținute de rugăciunile preoților și ale sfinților îngeri, care participă în chip nevăzut la sfânta slujbă, ci mai ales pentru că rugăciunile noastre sunt însoțite și susținute de mijlocirile Fiului lui Dumnezeu, Care înfățișează Tatălui Jertfa Sa adusă pentru mântuirea lumii [798]. De aceea,

---

[794] *Ibidem*, col. 1084.

[795] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXXIII, P. G., CL, col. 44 *A—B*.

[796] Îndată după sfințirea darurilor, diaconul se adresează, chiar preotului: «Pomenește-mă (amintește-mă) în sfintele rugăciuni, părinte», la care preotul răspunde: «Să te pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa...».

[797] Vezi Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V mistagogică*, 8.

[798] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia III, împotriva anomeilor, despre necuprinsa natură a lui Dumnezeu*, 6, 7.

în rugăciunea dipticelor se face «amintire de toți înaintea Domnului, în prezența chiar a Trupului și a Sângelui Său» [799].

Desigur, nu este în puterea noastră să știm în ce măsură se vor împlini cererile noastre, căci precum nu putem găsi cu mintea un termen de comparație pentru chipul în care darurile se fac sau sunt primite în Trupul și Sângele Domnului, tot așa nu se poate cunoaște măsura în care ele sunt primite de Dumnezeu [800]. Ne referim astfel la daruri, având în vedere sau înțelegând valoarea morală a actului în sine de oferirea sau aducerea darurilor de către credincioși, sau, mai precis, moralitatea, adică gradul lor de pregătire. Prin ele însele, darurile, ca creaturi neraționale sau neînsuflețite, nu pot fi atinse de păcat, deoarece acesta este o boală a voinței, aparținând astfel ființelor raționale. Deci, dacă cel ce aduce daruri este păcătos, aducerea lui este zadarnică, întrucât nu-i aduce nici un folos, deși prin ele însele darurile nu sunt neplăcute lui Dumnezeu, căci «tot ce a făcut Dumnezeu este bun» (I Tim. 4, 4). Ca atare, nimic nu se opune ca ele să fie bineprimite de Dumnezeu, când sunt aduse de Biserică, prin liturghisitori (παρὰ ἀγαθῶν ἀνδρῶν, zice Nicolae Cabasila), spre slava Lui și pentru mântuirea a toată lumea. Ele se sfințesc, adică, sfințind apoi și pe credincioșii care sunt în stare de vrednicie.

Sfințirea darurilor nu poate fi împiedicată de nimic, deoarece ea nu se săvârșește prin puterea sau virtutea omului și deci nu poate fi zădărnicită din pricina eventualelor păcate omenești ale liturghisitorilor. Căci, propriu-vorbind, cel ce săvârșește într-adevăr aducerea nu este preotul, ci harul care sfințește darurile (căci aducerea darurilor este de fapt sfințirea lor). «Preotul liturghisitor nu este decât un slujitor al harului. El nu aduce nimic de la sine însuși și nici nu cutează să facă sau să rostească ceva din propria-i socotință sau judecată». Totul, fie cuvinte, gesturi sau lucruri, sunt aduse de el așa cum le-a primit, adică așa cum i-au fost prescrise de Biserică.

Rezultă deci «lămurit că Sfintele Daruri sfințesc toate și totdeauna pe credincioși, fiind primite întotdeauna de Dumnezeu... Sfințirea credincioșilor este însă neapărat condiționată de râvna sau conlucrarea lor; de aceea, ea poate să fie împiedicată de nepăsarea noastră. Căci harul ne sfințește prin Sfintele Daruri numai dacă ne-a găsit pregătiți pentru sfințire. Dacă însă ne-a aflat nepregătiți, nu ne aduce nici un folos, ci, dimpotrivă, ne pricinuiește o nemăsurată pagubă...»; harul poate fi împiedicat de nevrednicia noastră [801]. Aceasta rezultă și din însuși felul în care preotul liturghisitor se roagă pentru sine în partea finală a dipticelor din Liturghia Sfântului Vasile cel Mare: «Pomenește

---

[799] *La divine liturgie meditée par Gogol.* Traduction française faite sur l'originale russe par le R. P. Dom Theodore Belpaire, Prieure d'Amay sur Meuse, 1934, p. 46.

[800] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XLVII, P. G., CL, col. 469 B.

[801] *Ibidem*, cap. XXXIV, col. 445 A. Pentru penultimele două alineate vezi *Ibidem*, cap. XXXIV, col. cit. și cap. XLVI, col. 468 A, B, D. și col. 469 A. Vezi și traducerea: Ene Braniște, *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, București, 1946.

(adu-Ți aminte), Doamne, ...și (de) a mea nevrednicie; iartă-mi toată greșeala cea de voie și cea fără de voie și *să nu oprești, pentru păcatele mele, harul Sfântului Tău Duh dinspre*[802] (ἀπὸ) *darurile ce sunt puse înainte*».

Trebuie să admitem deci că Dumnezeu, Care cunoaște inimile și cugetele tuturor, va primi darurile noastre și ne va împărtăși de binefacerile Sale în măsura în care noi înșine nu suntem o piedică prin nepregătirea și puținătatea evlaviei noastre. Acordarea sau neacordarea binefacerilor, care ni se mijlocesc prin Sfânta Jertfă, stă însă în legătură nu numai cu vrednicia ori nevrednicia noastră, ci depind și de gradul în care cererile și dorințele formulate se încadrează în planul Proniei și al iconomiei divine pentru mântuirea lumii. Sub această rezervă și în acest spirit se înalță, de altfel, rugăciunile Bisericii, care mijlocește ca «buna cerere și dorire a credincioșilor săi, totdeauna spre bine să o primească» Dumnezeu și «după voia cea sfântă a Sa să o facă»[803].

Fără îndoială, mijlocirile Mântuitorului pentru noi sunt ascultate întotdeauna de Tatăl Său, Căruia El îi înfățișează necontenit în Sfânta Liturghie comoara fără preț a meritelor Sale. Se întâmplă totuși uneori că cererile pe care Biserica, preoții și credincioșii le unesc cu aducerea Sfintei Jertfe euharistice să nu se împlinească. Aceasta nu constituie însă un motiv pentru a conchide la ineficacitatea ei, deoarece adesea, precum sublinia Sfântul Apostol Pavel, «noi nu știm ce se cuvine să cerem» (Rom. 8, 26). Jertfa nu rămâne fără efect, întrucât, dacă binefacerile așteptate nu sunt acordate sub chipul în care au fost formulate dorințele noastre, Dumnezeu le înlocuiește cu altele ce sunt spre folosul nostru și la timpul pe care El îl socotește potrivit. Dumnezeu ascultă deci rugăciunea pe care Biserica o unește cu Jertfa Fiului Său, dar, așa precum observa pe drept cuvânt Sfântul Grigorie cel Mare, «El vrea să fie iubit mai mult decât lucrurile pe care le-a creat. El voiește să-I cerem cele veșnice mai mult decât pe cele pământești»[804]. Acesta este spiritul în care este concepută rugăciunea diptícelor din Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, prin care se cere pentru faptele bune ale credincioșilor: «Răsplătește-le lor cu bogatele și cereștile Tale daruri. Dăruiește-le lor cele cerești în locul celor pământești, cele veșnice în locul celor vremelnice; cele nestricăcioase în locul celor stricăcioase», pentru a culmina în final: «Pe noi pe toți ne pomenește în împărăția Ta, fii ai luminii și fii ai zilei arătându-ne».

b) *Observații privitoare la istoria textului.* Rugăciunea diptícelor este primitivă sau constitutivă, am putea zice, în Anafora Liturghiei creștine. Lămurit însă despre această veche practică liturgică ne vorbesc Serapion de Thmuis în *Evhologhionul* său[805], Sfântul Chiril al Ierusalimului, în *Explicarea Liturghiei Sfântului Iacob*[806], Sfântul Ioan Gură de Aur în *Omiliile* sale[807], *Constituțiile Apostolice* (cartea a 8-a, cap. 12) etc. Se făceau aici pomeniri chiar pe nume de vii și de morți, precum ne lasă să vedem Rugăciunea Anaforei episcopului Serapion, de la începutul veacului al IV-lea. Se întocmeau și se păstrau în acest scop liste sau pomelnice, în formatul așa-numitelor *diptice*, care erau un fel de carnete obișnuite în diferite împrejurări din uzul civil. Cele mai multe din ele erau alcătuite din două coperte de lemn, de fildeș, de aur, de argint sau de alt metal, unite între ele pe o latură, prin niște belciuge sau un fel de mici balamale, pentru ca să se poată deschide sau închide una peste alta. De la această conformație și-a luat și obiectul denumirea de diptice (δίπτυχα = δίς + πτυχή, îndoitură în două; δίς de două ori + πτύσσω = îndoiesc). Pe fețele lor interioare se înscriau numele de pomenit (viii pe una, iar morții pe cealaltă din cele două coperte), iar când șirul acestora era prea lung, se adăugau între cele două scoarțe, încă una, două[808], trei ș.a.m.d. foi de pergament sau de papirus (τρίπτυχα, πεντάπτυχα sau πολύπτυχα), obținându-se astfel adevărate caiete sau cărți[809]. De la întrebuințarea acestor diptice în cursul rugăciunii de mijlocire după epicleză s-a ajuns la acceptarea denumirii lor în limbajul liturgic, ca termen tehnic pentru însăși rugăciunea.

În *Liturghierul* bizantin, lista diptícelor se deschide prin pomenirea defuncților, și anume începând întâi cu menționarea diferitelor categorii de membri ai Bisericii triumfătoare (strămoși, părinți, patriarhi, prooroci, apostoli, propovăduitori, evangheliști, mucenici, mărturisitori etc.), ultimul alineat din această primă parte încheindu-se în cele două Liturghii principale cu cererea pentru «toți cei mai dinainte adormiți întru

---

[802] În acest moment al Liturghiei, prepoziția 'απὸ redă ideea de pornire, în legătură cu darurile privite ca punct de plecare a acțiunii de sfințire, iar nu ideea de separație sau de depărtare (de la), ca în serviciul Proscomidiei, unde această rugăciune își mai găsește o întrebuințare adecvată.

[803] Ectenia pentru cererea și câștigarea celor de trebuință și de folos.

[804] Sf. Grigore cel Mare, *Moralia in Iob*, lib. XV, cap. 20.

[805] «...Ne rugăm și pentru toți cei adormiți, care sunt pomeniți (după pomenirea numelor): Sfințește aceste suflete... Primește și (rugăciunile de) mulțumire ale poporului și binecuvintează pe cei ce au proadus darurile și (rugăciunile de) mulțumire și la tot acest popor dăruiește-i sănătate desăvârșită, deplinătate și bucurie și toată propășirea sufletească și trupească» etc.

[806] *Cateheza V mistagogică*, 8, 9: «Apoi, după săvârșirea Jertfei duhovnicești, slujba cea fără de sânge, rugăm pe Dumnezeu în prezența acelei Jertfe de înduplecare, pentru pacea de obște a Bisericilor, pentru buna rânduială a lumii, ... pentru cei ce sunt în boale, ... și aducem această Jertfă pentru toți cei ce au nevoie de ajutor. Apoi facem pomenire și de cei mai dinainte adormiți, mai întâi de patriarhi, de profeți, de apostoli...».

[807] «Să plângem pe morții noștri și să le venim în ajutor din toată puterea noastră... Nu în zadar ne-au lăsat Apostolii obiceiul și porunca: Voi știți că, potrivit lor, în Sfintele și înfricoșătoarele noastre Taine trebuie să se facă pomenirea celor răposați. Ei știau ce folos și ce nemăsurat bine le aduce această pomenire. Într-adevăr, în momentul în care tot poporul binecredincios, laolaltă cu ceata preoțească în picioare și cu mâinile ridicate aduc înfricoșătoarea Jertfă, cum nu s-ar îndupleca Dumnezeu prin rugăciunile pe care le facem pentru ei? Noi vorbim însă de cei ce s-au sfârșit în dreapta credință» (*Omilia III la Epistola către Filipeni*, 4).

[808] H. Leclercq, *Diptyques*, în «Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie», t. IV, partea I, col. 1045—1170. Vezi și broșura noastră *Diptice sau pomelnice*, Pitești, 1926.

[809] Adr. Fortesque presupune că diptícele au fost primele părți din serviciul Liturghiei, scrise în formă de cărți (*op. cit.*, p. 152).

nădejdea învierii și a vieții veșnice și-i odihnește pe dânșii, Dumnezeul nostru, acolo unde strălucește lumina feței Tale».

Înseamnă, oare, că prin această ultimă cerere ne referim și la membrii Bisericii triumfătoare ? Lămurirea acestei întrebări este impusă îndeosebi de următorul curs al rugăciunii dipticelor din formularul de sub numele Sfântului Ioan Gură de Aur, care decurge astfel : «Încă aducem Ție această slujbă duhovnicească *pentru* cei adormiți în credință : strămoși..., patriarhi, prooroci, apostoli, ...evangheliști, mucenici etc. ...», dar «mai ales *pentru* Preasfânta, curata... de Dumnezeu Născătoarea și pururea Fecioara Maria», «*pentru* Sfântul Ioan Proorocul, Înaintemergătorul și Botezătorul...». Un răspuns afirmativ la întrebarea de mai sus se găsește categoric exclus pentru temeiuri teologice, întrucât în primul rând sfinții «se bucură deja — deși încă nedeplin, până la judecata universală — de bunurile eterne» [810]. În deplin acord cu învățătura Bisericii, Nicolae Cabasila sublinia — tocmai în legătură cu textul de mai sus — că Biserica nu se roagă pentru sfinți, ci «pentru cei care au răposat fără prea multă siguranță și nădejde de mântuire» [811], adică «pentru cei încă nedesăvârșiți, care au nevoie de rugăciune» [812]. *Pentru* sfinți, Biserica mulțumește, «pentru că... într-înșii Biserica și-a ajuns țelul văzându-și împlinită rugăciunea pentru împărăția cerurilor» [813].

Așa precum remarca acest teolog, în Liturghie «Jertfa noastră nu este deci numai de cerere, ci și de mulțumire» [814]. Mai mult chiar : ea este, în primul rând, o jertfă de mulțumire, precum rezultă din însăși denumirea ei de «euharistie». Ca și la Proscomidie, «așa și acum, când Darurile au fost jertfite și sfințite, prin ele preotul mulțumește lui Dumnezeu, dar Îl și roagă ; el exprimă și motivele mulțumirii, dar adaugă și obiectele cererii. Cine constituie motivele mulțumirii ? Sfinții ! Pentru că într-înșii Biserica a și moștenit de fapt împărăția cerurilor prin nenumărații ei fii pe care i-a trimis ca pe o colonie în cer și pe care Fericitul Pavel i-a numit Biserica celor întâi-născuți, care sunt înscriși în ceruri» (Evr. 12, 23) [815].

Formula dipticelor ne lasă să subînțelegem că Jertfa este adusă între altele și pentru motivul că Dumnezeu a ridicat sfinți dintre oameni pentru ca să se roage pentru noi. Astfel, în rugăciunea dipticelor din cele două formulare principale ale Liturghiei se cere ca Dumnezeu să primească mijlocirile lor pentru noi : «pentru ale căror rugăciuni, cercetează-ne pe noi, Dumnezeule», fapt prin care apare exclusă ideea că această rugăciune ar fi concepută în beneficiul sfinților. Sensul prepoziției «pentru» din primul alineat al dipticelor, din formularul Sfântului Ioan Gură de Aur, apare precizat de altfel în perspectiva adverbului «încă» din cuprinsul aceluiași alineat, termen care marchează o

---

[810] Hr. Andruțos, *op. cit.*, p. 445.

[811] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. X, P. G., CL, col. 388 C.

[812] *Ibidem*, cap. XXXIII, col. 441.

[813] *Ibidem*, cap. XXXIII și XLIX.

[814] *Ibidem*.

[815] *Ibidem* și cap. X.

schimbare de plan, constituind o indicație pentru un motiv sau scop nou, pentru care este adusă Sfânta Jertfă euharistică, spre deosebire de cel exprimat în alineatul de după încheierea epiclezei. Anume, «această slujbă cuvântătoare Ți-o aducem *încă*» și pentru alt motiv sau în alt scop, care se concentrează în mulțumirea pentru dăruirea de sfinți în sprijinul nostru.

Printr-o stilizare mai directă a textului rugăciunii dipticelor din formularul Sfântului Vasile cel Mare, claritatea sensului pomenirii sfinților este asigurată în chip expres și scutită de greutăți de interpretare. Anume, după epicleză se continuă («...Ție ne rugăm...») «pe noi pe toți, care ne împărtășim dintr-o pâine și dintr-un potir, să ne unești prin împărtășirea aceluiași Sfânt Duh..., să aflăm milă și har *cu* toți sfinții : *cu* strămoșii..., patriarhii, proorocii, apostolii», dar «mai ales *cu* Preasfânta... de Dumnezeu Născătoarea..., *cu* Sfântul Ioan Botezătorul, *cu sfinții*... Apostoli și *cu* toți sfinții».

Precum se vede, rugăciunea dipticelor apare în acest fel ca un act de mijlocire pentru împărtășirea credincioșilor, în comunitate *cu* sfinții, de roadele sau efectele Jertfei de pe Golgota actualizată în Liturghie. Nu este greu de observat raportul de oarecare analogie al acestei formule cu cea din primul alineat după epicleza din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur : «Pentru ca să fie» (Jertfa euharistică) «celor ce se vor împărtăși, spre iertarea păcatelor, spre împărtășirea cu Sfântul Duh spre împlinirea împărăției cerurilor...».

Începând încă din prima perioadă a evului mediu, dipticele, ca și întreaga Rugăciune a Anaforei liturgice, se recită tainic într-o enumerare sistematizată a tuturor categoriilor de credincioși și în referire la trebuințele specifice respective. Edițiile de astăzi înscriu încă formula corespunzătoare pentru pomeniri nominale de vii și de morți — în taină însă —, «pe cine va voi preotul». Deși edițiile *Liturghierului* nu sunt uniforme în regulile privitoare la acest lucru, totuși cele mai bune dintre ele prevăd pomenirea defuncților în timpul Axionului, și anume — așa cum este și logic — în continuarea formulelor generale ale dipticelor pentru cei adormiți, încadrând pomenirea celor vii înlăuntrul formulelor generale pentru această categorie, și anume după ecfonisul privitor la chiriarhul locului.

Fără îndoială, în aceste momente este locul potrivit pentru pomelnicele aduse de credincioși după Vohodul cel mare, dar pentru care acum nu se mai scot miride [816].

---

[816] De la o vreme a început să se practice pe alocuri și la noi obiceiul din Biserica Ortodoxă Rusă de a se scoate părticele la proscomidiar și pentru numele din aceste pomelnice, ducându-le apoi pe Sfântul Disc de pe prestol până la epicleză, ba uneori până înainte de înălțarea Sfântului Agneț. O dată însă cu sfințirea darurilor Jertfa este adusă, așa încât transportarea de părticele nu mai are sens. Găsindu-ne deci după epicleză, în cursul rugăciunii de mijlocire, singurul ritual propriu momentului nu poate consta decât în simplele pomeniri nominale în prezența Jertfei euharistice, în rând cu celelalte diptice. De altfel, după ducerea darurilor pe Sfânta Masă, scoaterea de miride la proscomidiar, aparținând unui moment anterior, vine

Instrucțiunile tipiconale din *Liturghier* nu se găsesc într-un acord perfect asupra liturghisitorului căruia îi revine sarcina pomenirilor nominale lăsate «ad libitum», în cursul rugăciunii dipticelor. Se pare că ea intra îndeosebi în atribuția diaconului. În unele texte ale Liturghiei, pomenirea numelor celor repauzați este prescrisă, dimpotrivă, rolului preotului, și anume îndată după formula cu care se încheie amintirea sfinților[817]. Alte ediți însă indică tot aici pomenirea atât de morți, cât și de vii în sarcina preotului[818], pe când altele dau același drept diaconului în timp ce cădește în jurul Sfintei Mese, când se cântă Axionul[819] și după ecfonisul următor acestui imn[820]. Aceasta înseamnă că recitarea dipticelor de vii și de morți se putea face în trecut, ca și astăzi, atât de preot cât și de diacon[821].

De o pomenire nominală sub formă de ecfonis, adică în auzul tuturor, nu se bucură decât Preasfânta Născătoare de Dumnezeu, în fruntea cetelor Bisericii cerești, iar dintre cei vii numai chiriarhul locului. Caracterul de privilegiu al acestor două pomeniri este subliniat prin expresiile adverbiale cu care încep formulele respective, și anume în primul caz: *«Mai ales* pentru Preasfânta, curata...», iar în cel de-al doilea: *«Întâi* pomenește, Doamne, pe . . .» (numele ierarhului). Ecfonisul pentru pomenirea Sfintei Fecioare este același în ambele Liturghii bizantine, cu singura modificare cerută de adaptarea lui în textul deosebit al rugăciunii dipticelor. «Mai ales *pentru* (ὑπέρ) Preasfânta, curata...» începe formula din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, în concordanță sintactică cu verbul «(Îți) aducem», din alineatul precedent, în timp ce în cealaltă Liturghie avem: «Mai ales *cu* (μετά) Preasfânta, curata...», ca urmare a cererii «ca să aflăm milă și har *cu* toți sfinții» și, deci, «mai ales *cu* Preasfânta... pururea Fecioara Maria».

La această din urmă formulă de exprimare a iperduliei, poporul sau corul răspunde cu cântarea imnului cunoscut sub titlul general de «Axion». Se pare că această cântare s-a instituit aici printr-o trecere în seama poporului sau a corului a unui rol îndeplinit odinioară în taină de către liturghisitori. Manuscrisele ne informează că aceștia adăugau la formula pentru pomenirea Sfintei Fecioare recitarea troparului: «Bucură-te ceea ce ești plină de dar...»[822] sau o dată cu aceasta chiar recitarea altora, ca: «Vrednică ești...» (Ἄξιόν ἐστιν...) și «Te fericim pe tine toate neamurile»[823], ori «Născătoare de Dumnezeu Fecioară...»[824] sau «De tine se bucură...»[825].

Sugestionați de această practică transmisă din vechimea îndepărtată[826], unii autori privesc cântarea Axionului ca o instituție de origine apostolică[827]. Ca imn intonat de popor însă, ea își are originea într-o epocă mai nouă. Cu alte cuvinte, s-a statornicit obiceiul ca strana sau corul să intoneze cu voce tare unul din troparele rostite în taină de liturghisitor. Dintre ele, a intrat în uz pentru zilele de duminică imnul «Vrednică ești...» sau «Cuvine-se cu adevărat...». La sărbătorile împă-

---

în contrazicere cu ordinea, logica și semnificația oficiului, distrăgând în același timp pe preot de la trăirea acțiunii liturgice. Se cuvine deci să se respecte scrupulos fizionomia originală a Liturghiei, ferind-o de desfigurările pe care i le pot aduce pogorămintele ce vin în contrazicere cu spiritul ei.

[817] Vezi, de exemplu, în Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, la F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, vol. I: *Eastern Liturgies*, Oxford, 1896, p. 388; de asemenea în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur la Dom Placide de Meester, *La Divine Liturgie...*, p. 78.

[818] Vezi, de pildă, Iacob Goar, Εὐχολόγιον, *sive rituale Graecorum*, Paris, 1647, p. 78; *Ieraticonul* de Constantinopol, 1895; *Liturghikonul*, ediția de Atena, 1924 etc.; *Liturghierul*, ediția de București, 1902 etc.

[819] Iacob Goar, *op.* și *loc. cit.*

[820] *Constituția lui Filotei, cod. 6277—770.* Mânăstirea Pantelimon (veacul al XIV-lea),la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 12; *Ierotelestikon*, Atena, 1948 și edițiile *Liturghierului* românesc, de exemplu, indică pomenirea numelor celor vii de către diacon în timpul Axionului, iar a celor răposați, după ecfonisul «Întâi pomenește, Doamne, pe Prea Sfințitul episcopul nostru...».

[821] Acest rol al diaconului nu trebuie confundat cu o acțiune sacerdotală. Diaconul își exercită aci numai rolul său specific de ajutător. Acțiunea directă și principală nu este a diaconului nici aci, cum nu este nici atunci când toarnă vin la proscomidiar, ori arată cu orarul pâinea și vinul în timpul formulelor de instituire și la Rugăciunea epiclezei. În cursul rugăciunii dipticelor, diaconul numai rostește numele acelora cărora le dorește să se facă părtași la roadele Jertfei euharistice aduse de preot, neîndeplinind deci prin aceasta un rol sacerdotal. Acțiunea de pomenire a diaconului se deosebește, prin urmare, esențial de cea îndeplinită de preot, pomenirea făcută de diacon depinzând de Jertfa adusă de preot și de rugăciunea de mijlocire făcută de el. În cursul acestei rugăciuni, dipticele din seama diaconului reprezintă continuarea vechiului obicei al lecturii numelor făcute uneori de pe amvon, de către acest slujitor bisericesc în auzul preotului care se ruga (vezi *Testamentum Domini*, ed. J. Quasten, *Monumenta Eucharistica et Liturgica vetustissima*, p. 5/239). Pomenirile făcute de diacon în acest moment, ale dipticelor, nefiind de fapt decât ectenii rostite în taină pentru cei morți și pentru cei vii, reprezintă deci un rol pe marginea acțiunii sacramentale a preotului.

[822] *Cod. Basilii Falascae* (veacul al XIV-lea). Cf. Dom Placide de Meester, *Genèse sources et développements du texte grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome*, Rome, 1908, p. 102, n. 3.

[823] *Ms. Bibl. Metocului Sfântului Mormânt* de la Constantinopol, *nr. 8/182* (veacul al XV-lea). Cf. A. Dmitrievschi, Εὐχολόγια... p. 475.

[824] *Ms. Bibl. Mânăstirii Sinai, nr. 986* (veacul al XV-lea). Cf. A. Dmitrievschi, Εὐχολόγια... p. 162.

[825] Aceste tropare erau rostite tainic, după unele manuscrise (Bibl. Naț. Atena: nr. 703 și nr. 759, veacul al XVI-lea; nr. 780, veacul al XVII-lea), înainte de ecfonisul «Mai ales pentru Preasfânta, curata...»; după altele (Bibl. Naț. Atena: nr. 752, veac. al XVI-lea; nr. 770, veac. al XVII-lea; nr. 767, veac. al XVIII-lea), în urma acestuia, sau unele tropare înainte, iar altele după acest ecfonis. Un manuscris (nr. 776, veac. al XVII-lea, Bibl. Naț. Atena) prescrie după ecfonisul «Mai ales...», înălțarea părticelei Sfintei Fecioare, probabil sub influența «Rânduielii ridicării Panaghiei». Același manuscris lasă la latitudinea liturghisitorului să zică sau nu și «Botezătorule al lui Hristos», precum și «Rugați-vă pentru noi», în legătură cu pomenirea Sfântului Ioan Botezătorul și a Sfinților Apostoli. Cf. Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 116—117.

[826] Troparul «Bucură-te ceea ce ești plină de dar...» se găsește întrebuințat și în textul bizantin al Liturghiei Sfântului Iacob. Cf. F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western...*, p. 56. În această Liturghie, după ecfonisul preotului pentru amintirea Sfintei Fecioare, poporul răspunde: «Pomenește, Doamne Dumnezeul nostru...» (vezi ediția *Liturghiei Sfântului Iacob, fratele Domnului*, tipărită în 1912 la Ierusalim, cu aprobarea patriarhului Damian I; vezi și Dom B.—Ch. Mercier, în *op. cit.*; R. Graffin, *Patrologia Orientalis*, XXVI, fasc. 2, Paris, 1946, precum și ediția greacă a *Liturghiei Sfântului Iacob, fratele Domnului*, Alexandria 1931).

[827] Bingham, *Antiquitates ecclesiasticae*, lib. XV, t. VI, p. 38.

rătești însă se întrebuințează în chip de Axion irmosul odei a IX-a din Canonul sărbătorii, care este consacrat de obicei Sfintei Fecioare. Prin faptul că în *Codicele Barberini 336* se indică pentru cor, în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, irmosul cântării a IX-a din Canonul Botezului Domnului : «Nu se pricepe limba a te lăuda după vrednicie...», am putea deduce că, la origine, funcția de Axion a îndeplinit-o irmosul odei a IX-a din canonul zilei. La originea întrebuințării sale liturgice, chiar Axionul duminical a început numai cu partea a doua, adică cu «Ceea ce ești mai cinstită...», care este irmosul cântării a IX-a din trioda deniei din Joia Mare. Sub forma de astăzi, adică întregit cu partea de la început, apare numai de la finele veacului al X-lea încoace [828].

Pomenirile nominale se încheiau odinioară cu strigarea diaconului înainte și după ecfonisul pentru pomenirea episcopului eparhiei : «Și pe cei pe care îi are în minte fiecare și pe toți și pe toate» [829] (adică pe toți credincioșii-bărbați și pe toate credincioasele-femei). Edițiile grecești de astăzi ale *Liturghierului* [830] mențin încă această propoziție, pe care o recomandă și instrucțiunile din serviciul arhieresc publicat la finele *Liturghierului* de București, din 1887. Unele ediții ale *Liturghierului* român din veacurile al XVIII-lea și al XIX-lea prescriu diaconului formula : «Și pentru toți și pentru toate» [831]. Din ea n-a mai rămas însă în practica curentă de la noi decât răspunsul «Și pe toți și pe toate», pe care îl dă corul, așa precum, de altfel, se obișnuia în unele biserici încă din veacurile al XII-lea și al XIII-lea [832].

În oricare din extinderea lor formală, aceste propoziții liturgice indică unul din momentele și chipurile în care se exercită în Liturghie preoția spirituală, cu care credincioșii se alătură la preoția sacramentală externă a liturghisitorilor, după ce, prin puterea primită de aceștia la hirotonie, s-a săvârșit sfințirea Darurilor. Precum se vede din chiar aceste formule, credincioșii își exercită preoția lor spirituală prin asociere la sacerdoțiul preoților și prin mijlocirea acestui sacerdoțiu. Jertfa euharistică a Trupului și Sângelui Domnului este oferită de întreaga comunitate — «(îți) *aducem* această slujbă duhovnicească...» —, însă prin mijlocirea liturghisitorilor sau, mai exact, este adusă de aceștia în numele tuturor și pentru întreaga comunitate. În timpul rugăciunii dipticelor, Jertfa euharistică este adusă sau oferită atât pentru cei prezenți, cât și pentru cei pe care aceștia îi reprezintă, înscriindu-i pe listele de pomenire date preotului, o dată cu predarea darurilor materiale pentru Proscomidie. Cei ce se găsesc prezenți în acest moment al dipticelor trebuie să se unească la rugăciunea de mijlocire a liturghisi-

---

[828] Vezi lucrarea noastră, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, București, 1937, p. 176—179.

[829] Ea era în uz înainte de veacul al XI-lea, deoarece o găsim în versiunea latină a lui Leon Thuscus.

[830] A se vedea, de pildă, edițiile de Atena, 1912, 1924, 1948 *(Ierotelestikon)*.

[831] Ca, de pildă, edițiile : Râmnic, 1733, 1747 ; Blaj, 1756, 1775, 1807 ; București, 1711 și 1780.

[832] *Cod.* 662 Bibl. Naț. Atena. La Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 12.

torilor, readucându-și în minte, în gând sau în memorie și pe aceia pentru care ei au cerut sau doresc să fie adusă Sfânta Jertfă, dar pe care liturghisitorii nu-i pot pomeni nominal.

De altfel, nu este greu de văzut că această rememorare în gând, recomandată de diacon credincioșilor în cursul rugăciunii de mijlocire a preotului, în prezența Sfintei Jertfe euharistice, precum și răspunsul «Pe toți și pe toate», generalizat în practica mai nouă, reprezintă forme condensate de stilizare, adoptate cu vremea, ca mai corespunzătoare caracterului solemn al oficiului Liturghiei, în locul practicii din Biserica veche, când «toată mulțimea oamenilor se strecura cu mare tăcere în jurul altarului și asculta în timpul citirii dipticelor...» [833]. În unele locuri, aceste diptice erau citite de diacon, sus pe amvon.

Rugăciunea de mijlocire se încheie în cele din urmă cu cereri pentru miluitori și binefăcători, în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, iar în cea a Sfântului Vasile cel Mare, pentru a ni se dărui pacea și dragostea lui Dumnezeu. Sfârșitul Rugăciunii anaforei îl face în ambele Liturghii ecfonisul : «Și ne dă nouă cu o gură și cu o inimă a slăvi și a cânta preacinstitul și de mare cuviință numele Tău : al Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, acum și pururea...», la care corul răspunde : «Amin !». Astfel, lauda și doxologia, care, mai ales în Anafora Sfântului Vasile cel Mare, erau îndreptate către Dumnezeu ca Tată, devin în acest ecfonis final expresia adorației Sfintei Treimi.

c) *Aspectul ecleziologic* [834] *sau comunitar al rugăciunii dipticelor.* În rugăciunea dipticelor, mai mult decât în alte părți ale ei, Liturghia se afirmă în fapt nu numai ca o rugăciune comună sau a tuturor, ci și pentru toți. Într-adevăr, rugăciunea dipticelor se înfățișează ca o excelentă și neegalată formă de solidaritate, caritate și asistență mutuală. «După cum Jertfa lui Hristos a fost adusă pentru toată lumea, așa și Jertfa euharistică se aplică la lume. De aceea, după sfințirea Darurilor, liturghisitorul se roagă lui Dumnezeu pentru sfințirea tuturor celor ce se vor împărtăși dintr-însele, precum s-a rugat și la Proscomidiar, cu deosebirea însă că ceea ce s-a făcut în lucrările Proscomidiei în mod figurat și spiritual se săvârșește acum tainic și real» [835].

---

[833] Vezi mai departe nota 846.

[834] Termenul are la bază substantivul grec ἐκκλησία. Derivând din verbul ἐκκαλέω-ῶ (a chema pe cineva să vină), substantivul ἡ ἐκκλησία, care în greaca păgână înseamnă *adunarea poporului*, desemnează în sens creștin *adunarea credincioșilor* sau a *poporului creștin*, dintr-o comunitate sau Biserică locală, dar mai ales a poporului lui Dumnezeu, adică totalitatea dreptcredincioșilor ca membri ai împărăției cerurilor.

Sub denumirea de *ecleziologie* se înțelege deci doctrina despre Biserică, privită ca organism sau comunitate concepută în dimensiuni ecumenice, până chiar dincolo de tăriile cosmosului și considerată ca Trup tainic al lui Hristos. Axa și punctul central al ecleziologiei rezidă în *ideea de unitate* și în *conștiința de comunitate în Hristos*, care stăpânesc sufletele membrilor Bisericii și le articulează laolaltă în timp și spațiu.

[835] *Liturgica*... trad. rom. de Iconom N. Filip, București, 1899, p. 270, precum și Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *Liturgica*..., p. 523.

Anume, ne rugăm lui Dumnezeu ca mai întâi «pe noi pe toți, care ne împărtășim dintr-o pâine și dintr-un potir, să ne unească unul cu altul, prin împărtășirea aceluiași Sfânt Duh» și, totodată, «să aflăm milă și har împreună cu toți sfinții care din veac I-au bineplăcut : cu strămoșii, părinții, patriarhii, proorocii, apostolii, propovăduitorii, evangheliștii, mucenicii, mărturisitorii, dascălii și cu tot sufletul drept ce s-a săvârșit în credință», dar «mai ales cu Preasfânta, curata, prea-binecuvântata, slăvita Stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea și pururea Fecioara Maria ; cu Sfântul Ioan Proorocul Înaintemergătorul, cu Sfinții, slăviții și întru tot lăudații Apostoli, cu sfântul a cărui pomenire se săvârșește și cu toți sfinții». Afirmăm în acest chip, pe de o parte, că sfinților li s-a acordat deja sfințirea de la Jertfa răscumpărătoare a lui Hristos și, în același timp, că Jertfa euharistică unește într-un singur Trup tainic al lui Hristos pe toți care se împărtășesc și s-au pomenit în prezența ei. Această relație tainică a drepților cu membrii nedesăvârșiți ai Bisericii le aduce acestora din urmă ajutorul rugăciunilor membrilor Bisericii cerești, în care scop se și roagă preotul : «Pentru ale căror rugăciuni, cercetează-ne pe noi, Dumnezeule».

Se mijlocește apoi ca Dumnezeu, «Cel ce știe pe fiecare și cererea lui, casa și trebuințele lui» (Sfântul Vasile cel Mare), să acorde harul corespunzător fiecărei situații. În această intenție, se face amintire de toți înaintea Domnului, precum s-a spus mai înainte, dar mai întâi de «toți cei mai dinainte adormiți întru nădejdea învierii și a vieții veșnice», pomenindu-se chiar pe nume, dar în general «pe toți și pe toate», într-o lungă mențiune de categorii sociale, profesionale și stări, începând cu cei ce se află la slujbă și continuându-se cu ierarhia bisericească și căpeteniile politice — «toată cârmuirea și pe frații noștri din dregătorii și toată oastea» — și până la locuitorii din cetăți, orașe și sate, care se nevoiesc în variatele aspecte ale luptei și strâmtorărilor acestei vieți : «în călătorii pe uscat, pe apă și prin aer, și în orice fel de necaz, nevoie și strâmtorare», în deznădejde, în suferință de boli, în văduvie, în slăbiciunile vârstei înaintate, în slăbiciune de suflet, în viață virtuoasă, «pentru cei ce ne iubesc și ne urăsc», în sfârșit pentru toți cei din «sfânta, soborniceasca și apostoleasca Biserică, cea de la o margine până la cealaltă a lumii», care n-au fost menționați din neștiință sau uitare ori pentru mulțimea numelor, dar «care au nevoie de mila și ajutorul lui Dumnezeu» [836].

Prin aceste pomeniri, rugăciunea dipticelor adună, precum vedem, la altarul lui Dumnezeu întreg universul creștin, ca să fie toți una, un trup cei mulți care gustă dintr-aceeași pâine și dintr-același potir al împărtășirii, sau se adună ori sunt recomandați în prezența Trupului euharistic al Domnului. Deja la Proscomidie comunitatea Bisericii a fost simbolizată prin figura concretă formată din părticelele așezate în jurul Sfântului Agneț pe Disc, în care, precum tâlcuia Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, «vedem pe Iisus însuși și toată Biserica Lui, una». Din concepția aceasta întreținută prin pomenirile de obște, generale sau universale, a rezultat numirea de *sobornic*, ce se dădea, până către începutul veacului trecut chiar, pomelnicelor de la Proscomidie, în care se găsea integrată o rugăciune aproape identică cu cea a dipticelor. Prin pomenirea numelor și a diferitelor categorii, de la Adam până astăzi, se sensibilizează în conștiințe unitatea în Hristos a *soborului* întregii Biserici, comunitatea universală sau sobornicitatea ei [837].

---

[836] Vezi prima rugăciune de la Proscomidie și rugăciunea dipticelor din Liturghia Sfântului Vasile cel Mare.

Prin rugăciunea dipticelor îndeosebi, Liturghia asigură viața și respirația vie a Bisericii. *Unitatea și comunitatea* bisericească apar aci în toată măreția și plinătatea ei de Trup tainic al lui Hristos, cu toate membrele care îl compun și încheieturile în care se articulează. Un organism viu care, însuflețit de Duhul lui Hristos, respiră în pacea și în dragostea Lui și a unuia către altul. Cei de pe pământ, având într-ajutor pe prea fericiții din ceata sfinților, se roagă unii pentru alții, pentru frații lor vii și repauzați de pretutindeni și din toate generațiile, iar pentru toți laolaltă, Capul lor, Hristos, Care, prin Jertfa liturgică, unește într-un trup cele două părți ale Bisericii, a celei cerești și a celei pământești. Hristos este deci în Biserică, precum Tatăl este în Hristos, ca iubirea cu care Tatăl a iubit pe Fiul să fie în ei și El în ei (Ioan 17, 21, 23 și 26).

Biserica este pusă astfel în mișcare pentru a se afirma în viața Duhului și în unitatea dragostei. De aceea, pe drept cuvânt, Alexei Homiacov califică rugăciunea unora pentru alții cu numele de «sângele Bisericii» [838], ea fiind seva prin care Biserica își afirmă vitalitatea. Prin ea, «cei morți și Biserica din cer, aceea a transfiguraților, intră într-un raport organic foarte intim cu credincioșii, care rămân pe pământ, toți uniți prin «potirul euharistic» [839], în care rugăciunea dipticelor sau a pomenirilor îi unește prin harul lui Hristos într-o strânsă comuniune, iar prin El cu Dumnezeu-Tatăl și cu Sfântul Duh, în care se desăvârșește unitatea și comunitatea bisericească.

În Liturghie deci «eu nu sunt singur ; sunt unit în Duhul Sfânt cu toți frații mei, care au trăit pretutindeni în toate timpurile». Prin întâlnirea cu Hristos în Liturghie, «omul nu este un izolat..., ci se află unit cu tot universul creștin, cu apostolii, cu sfinții, cu frații în Hristos, cu morții și cu viii... Suntem rasa unică a lui Hristos» [840]. Este întreaga umanitate creștină, care, precum zicea Fericitul Augustin, ca «un singur om se întinde până la sfârșitul timpurilor și membrele lui strigă mereu» [841]. Rugăciunea dipticelor ne aduce într-un chip impresionant de viu, în planul luminos al conștiinței, toate părțile componente ale comunității bisericești, în dimensiunile universalității ei crono-spațiale. De aceea, după părerea noastră, unei astfel de rugăciuni nici un titlu nu-i este mai potrivit ca acela de *rugăciunea ecleziologică* a Liturghiei. Cât de viu era întreținut prin ea sentimentul de comunitate, în timpul primelor patru-cinci veacuri creștine, când era rostită aproape în totalitatea ei solemn și în întregime în auzul credincioșilor, iar nu în taină, cum s-a luat obiceiul după aceea ! «Nimeni nu se roagă aci pentru sine, ci fiecare se roagă cu conștiința că e un simplu membru din Trupul lui Hristos... O parohie, o biserică, oricât de mică, este nu numai parte, ci și icoana întregii Biserici nedespărțită de unitatea și plinătatea ei. În fiecare Sfântă Liturghie există și se simte Biserica întreagă»[842] de pretutindeni și de totdeauna. În Jertfa euharistică și în rugăciunea ecleziologică, fiecare comunitate parohială, cu viii și morții ei și cu toți sfinții calendarului, este prezentă în Liturghiile ce se săvârșesc în aceeași zi sau în oricare altă zi în toate bisericile din lume, așa precum acestea sunt la fel unite în Liturghia celei mai modeste biserici dintr-un cătun izolat. Comunitatea creștină sălășluiește și se afirmă deci în conștiința fiecăruia și a tuturor, prin Liturghie și îndeosebi prin Sfânta Jertfă euharistică și prin rugăciunea dipticelor, care o însoțește[843]. Așa se explică pentru ce Sfântul Ignatie Teoforul numea pe credincioși «naofori» (ναοφόροι), adică purtători de biserică[844].

---

[837] Vezi *Sbornicul sau Pomelnicul Mitropoliei Ungro-Vlahiei din anul 1661*, publicat în «Biserica Ortodoxă Română», XIII (1890), nr. 12, p. 689, Cf. C. Bobulescu, *Obârșia molitvei pentru morți de la proscomidie...* (extras din revista de «Istorie bisericească», nr. 2 și 3, iulie—decembrie 1943, p. 4, n. 2, p. 23 și 24).

[838] *Opere* (în rusește), t. II, 1867, p. 18—20, apud Nicolas Arseniev, *L'Eglise d'Orient*, Prieuré d'Amay sur Meuse (în «Irenikon», colect. IV, 1928, nr. 3—4), p. 70.

[839] *Ibidem*, p. 68.

[840] K. Pfleger, *La gnose de Berdjaev*, în «Irenikon», IX (1932), nr. 3, p. 22.

[841] Fer. Augustin, *In Psalmum LXXXV*, P. L., XXXVII, 1085.

Liturghia administrează un prețios învățământ cu privire la criteriul *ecumenicității Bisericii*, atunci când ea nu acceptă în comunitatea dipticelor din rugăciunea ecleziologică decât pe «episcopii ortodocși», adică (pe cei) «care învață drept (ortodox) cuvântul adevărului», iar dintre laicii creștini numai pe «cei care s-au săvârșit în credință», și pe «cei ce cu credință» viețuiesc în toate orașele și satele, adică numai pe aceia care, prin unitatea de credință, prin pace și unire în dragoste realizează, susțin și întăresc unitatea creștină în aducerea Sfintei Jertfe. Uniunea morală cu Biserica și cu toți sfinții ei constituie un semn de ortodoxie, care, în practică, este demonstrat prin împărtășirea laolaltă de efectele Jertfei euharistice, despre care formula liturgică a pomenirii înseamnă o mărturie publică. La cei ce subminează unitatea comunității creștine prin schismă ori erezie, rugăciunea dipticelor nu se referă decât în chip indirect, dar tot în spirit ecleziologic, și anume ca ei să fie reintegrați prin ajutorul harului în Trupul tainic al lui Hristos : «...pe cei rătăciți îi întoarce și-i împreună cu sfânta Ta sobornicească și apostolească Biserică... Fă să înceteze dezbinarea Bisericilor, ...răzvrătirile eresurilor strică-le degrab cu puterea Sfântului Tău Duh» (Sfântul Vasile cel Mare).

---

[842] Ref. în «Raze de lumină», an. V (1933), nr. 3 (mai—iunie) p. 228—229.

[843] Cât s-ar înviora simțul nostru de comunitate dacă s-ar putea da dezlegare de a se repune în funcțiune, măcar demonstrativ, în Păresimi, puterea comunitară a acestei rugăciuni din Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, printr-o rostire solemnă, în auz, a întregii rugăciuni a Sfintei Jertfe (anafora) !

[844] Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Efeseni*, IX, 2, P. G., V, col. 652.

Negreșit, unitatea Trupului tainic al lui Hristos se înfăptuiește mai întâi prin contopirea oamenilor în unitatea vieții harice ; această unitate ar rămâne însă ceva fluidic dacă nu s-ar sprijini pe unitatea mărturisirii dogmelor Bisericii, pe o profesiune publică a credinței. Formulate sub asistența Sfântului Duh, dogmele susțin conștiința ecumenică a Bisericii pe linia neîntreruptă a Sfintei Tradiții, care, în definitiv, este tot o «unitate în Duh» sau «memoria ei harismatică»[845]. «Naofori» sau purtători ai unității Bisericii în conștiința lor nu sunt decât aceia care păstrează legătura Duhului prin unitatea de credință exprimată în dogmele Bisericii. Ieșirea din această unitate dogmatică sau, uneori, numai bănuiala atrăgea în trecut scoaterea numelor de pe lista dipticelor din rugăciunea ecleziologică, ceea ce echivala cu excomunicarea sau scoaterea din comunitate[846].

În spiritul dipticelor, comunitatea se întemeiază pe un fundament liturgic — pe Taine —, adică pe har și pe credință, adică pe dogme. Înainte de orice, comunitatea constă deci «în comunitatea de viață supranaturală a dogmei și a harului, care face să se sălășluiască în spirit și în inimă o comoară prețioasă : omogenitatea concepției și a cugetării, comunitatea sensibilității, a simțirii și a voinței»[847]. *În exterior*, această comunitate se manifestă în primul rând prin comunitatea acțiunilor cultuale, Biserica devenind astfel o comunitate văzută, iar nu mărginită numai la o simplă existență invizibilă, în adâncul conștiinței, așa cum cred îndeosebi protestanții. Astfel, unitatea și universalitatea Bisericii se manifestă, între altele, «în rugăciunea iubirii obștești»[848], care este realmente un *act* sau *o faptă* de solidaritate și de asistență mutuală. În rugăciunea ecleziologică, în care se exprimă asistența mutuală a tot ce este suflet creștinesc, «duhul iubirii este cel care se roagă» în noi. Ea îl înmulțește chiar și-l sporește, căci rugându-ne unii pentru alții, chiar pentru vrăjmași («...adu-Ți aminte, Doamne, ...de cei ce ne iubesc și de cei ce ne urăsc pe noi...»), ajungem să ne eliberăm interior de tot ce ne desparte : de ură, de egoism și de orice sentiment josnic. De aceea, Sfântul Ignatie Teoforul îndemna pe credincioși : «Rămâneți tari în unirea voastră și în rugăciunea de obște» [849].

---

[845] Ref. în «Raze de lumină», an. V (1933), nr. 3 (mai—iunie), p. 226.

[846] Un document din veacul al VI-lea ne informează că credincioșii dădeau o mare atenție acestor liste de comunitate, pe care le urmăreau cu un deosebit interes. După ce se încheia pomenirea Părinților participanți la primele patru Sinoade Ecumenice și se făcea amintirea nominală a episcopilor în viață, de la principalele Scaune ale Bisericii, poporul exclama solemn : «Slavă Ție, Doamne, slavă Ție» *(Concilium Constantinopolitanum sub Mena, anno Domini DXXXVI... contra Anthimum* etc., *Actio V*, la Joannes Harduin, *Acta Conciliorum et epistolae decretales...*, t. II, col. 1340).

Toate schismele declarate între Biserica Romei și cele de Răsărit (Constantinopol și Antiohia), îndeosebi după Sinodul de la Laodiceea și în urma certurilor monotelite și iconoclaste, s-au tradus prin ștergerea numelor episcopilor Romei din lista dipticelor (Cf. L. Duchesne, *Autonomies ecclesiastiques. Églises separées*, ed. II, Paris, 1905, p. 164—165). S-a uzat până la abuz de o astfel de măsură. Astfel, în urma exilării sale de către împărat, Sf. Ioan Gură de Aur însuși a fost șters din dipticele Bisericilor patriarhale din Alexandria, Antiohia și Constantinopol și, cu toată intervenția papii Inocențiu I, reabilitarea pomenirii Sf. Ioan Gură de Aur nu s-a făcut decât după moartea lui (Cf. Erich Gaspar, *Geschichte des Papstums von den Anfängen bis zur Hohe der Weltherschaft*, vol. I, 1930, p. 320—321).

[847] Hrysostomus Panfoeder, *Die Kirche als liturgische Gemeinschaft...*, p. 107—108.

[848] *Ibidem*, p. 139.

Este însă un mister adânc, așa cum remarca un distins teolog, că unitatea cerută cu căldură așa de duios și de stăruitor de Domnul, în rugăciunea Sa arhierească, nu s-a realizat și nu s-a întărit fără multă rugăciune, nici prin claritatea cuvântului și a înțelepciunii Lui, nici prin credința răscolită de minunile Sale, nici numai prin porunca iubirii, nici numai prin Botez și Sfânta Euharistie, ci a fost nevoie de o adâncă, de o răscolitoare și mișcătoare rugăciune din partea Sa, pentru acest deosebit dar și har al unității. A contopi inimile oamenilor în iubire și în armonie și a le păstra într-un singur trup și o singură unitate, aceasta este, precum se vede, ceva neasemănat de greu. Rugăciunea Mântuitorului rămâne nu numai un prototip pentru toți oamenii și pentru toate timpurile, ci și un pătrunzător avertisment spre a uni necontenit rugăciunea lor cu rugăciunea de Mare Preot a lui Hristos, pentru ca Tatăl să țină pe ai Săi într-o unitate desăvârșită [850]. De aceea, o astfel de unitate, Liturghia o imploră în cele din urmă prin ecfonisul de la sfârșitul rugăciunii sale ecleziologice, ca un dar de sus [851] : «Și ne *dă* nouă, cu o gură și cu o inimă a slăvi și a cânta prea cinstitul și de mare cuviință numele Tău : al Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh...». Acest ecfonis urmează ca finalul cel mai firesc și logic al unei rugăciuni al cărei scop este, între altele, *adâncirea în conștiințe a unei unități de concepție și de cugetare, de iubire și de solidaritate*. Pentru o comunitate ai cărei membri sunt uniți prin Duhul lui Hristos, Care sălășluiește în fiecare din ei, nu se poate concepe decât o singură simțire și același fel de exprimare. O astfel de dispoziție sau stare de spirit este de altfel indispensabilă, precum sublinia Sfântul Gherman I, arhiepiscopul Constantinopolului, în vederea Sfintei Împărtășanii, de care credincioșii trebuie să se apropie în curând, «uniți cu legătura de dragoste» [852].

---

[849] Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Tralieni*, XIII. Pentru ultima parte a acestui paragraf, vezi lucrarea noastră *Funcțiunea eclesiologică sau comunitară a Liturghiei*, București, 1946, p. 15—20.

[850] Vezi și Raphael Molitor, *Ut omnes unum sint*, herausgegeben von der Abtei St. Joseph zu Gerleve, Münster (Westf.), 1939, p. 19—20.

[851] Sfântul Apostol Pavel privea într-adevăr ca un dar divin realizarea acestei omogenități a cugetelor, când scria creștinilor din Roma : «Și Dumnezeul răbdării și al mângâierii *să vă dăruiască putința să fiți uniți între voi în cugete*, după învățătura lui Hristos Iisus, ca într-un cuget și cu o gură să slăviți pe Dumnezeu, Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos» (Rom. 15, 5, 6).

[852] Sf. Gherman I al Constantinopolului, *Teoria mistică...*, P. G., XCVIII, col. 440 D.

5. Oficiul Sfintei Liturghii după dipticele de la finele Anaforei euharistice și până la înălțarea Sfântului Agneț

a. Momentele principale din ultima parte a Liturghiei. b. Ectenia după Anafora. c. Rugăciunea «Tatăl nostru». d. Rugăciunea Domnească în istoria Liturghiei. e. Finalul primei părți a oficiului după Anafora

a. **Momentele principale din ultima parte a Liturghiei.** Unii autori consideră că fac parte din Anafora chiar rugăciunile care urmează după ea până la Rugăciunea Domnească [853], iar după părerile altora, Anafora s-ar întinde până la încheierea împărtășirii sau chiar până la sfârșitul Liturghiei [854]. O astfel de impresie ne-ar putea-o lăsa însuși faptul că unele cereri din rugăciunea de mijlocire (diptice) a Anaforei Sfântului Vasile cel Mare se găsesc inserate în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur tocmai în rugăciunea de după «Tatăl nostru». Acesta este cazul frazei următoare : «Cu cei care navighează pe ape, împreună navighează, cu cei care călătoresc pe uscat, împreună călătorește». Tema și conținutul rugăciunilor care urmează după ecfonisul Anaforei, și îndeosebi al celor din Liturghia vasiliană, ne lasă să vedem însă că aceste rugăciuni au un alt caracter, ele fiind anume rugăciuni de pregătire în vederea împărtășirii, așa că nu se încadrează în genul rugăciunii Sfintei Jertfe.

De aceea, noi ne socotim îndreptățiți să considerăm Rugăciunea anaforei încheiată cu ecfonisul «Și ne dă nouă cu o gură și cu o inimă a slăvi și a cânta...». Cel mult, cele ce urmează după acest ecfonis și până la înălțarea și frângerea Sfântului Agneț pot fi privite ca rugăciuni de tranziție. Într-adevăr, această parte lasă impresia unui epilog al rugăciunii ecleziologice, mai ales în formularul Liturghiei de sub numele Sfântului Ioan Gură de Aur. Îndeosebi natura cererilor din primele trei alineate ale ecteniei ce urmează după Anafora pare că ar putea constitui un motiv ca ele să fie considerate ca făcând parte din rugăciunea ecleziologică și deci din Anafora. Aceasta este însă o simplă aparență, explicabilă prin logica desfășurării oficiului și prin continuitatea sau legătura dintre momentele lui, aparență pe care o înlătură în chip categoric textul rugăciunilor citite în taină de preot, rugăciuni ce au ca obiect, precum s-a spus, pregătirea pentru împărtășire, în toate cele trei formulare ale Liturghiei. Rămânem deci la calificativul de *rugăciuni de tranziție* pentru această parte a oficiului Liturghiei, dintre rugăciunea ecleziologică sau a dipticelor și actele manuale în vederea pregătirii împărtășirii.

---

[853] Ca, de pildă, Dom Fr. Josaphat Moreaux, *Les anaphores des liturgies de Saint Jean Chrysostome et de Saint Basile*, Paris, 1927.

[854] A se vedea Dom Placide de Meester, *Genèse, sources et développements du texte grec de la liturgie de Saint Jean Chrysostome*, Rome, 1908, p. 87, 95, 104—109.

Codicele Barberinei 336[855], ca și alte condice[856] de altfel, întrebuințează chiar titlul de «rugăciunea de la mijloc» (μέση εὐχή) pentru ectenia cu care începe această parte. Prin analogie apoi cu începutul Anaforei, care este introdusă printr-o salutare ieratică, vedem că această nouă sau ultimă parte a Liturghiei credincioșilor este deschisă tot printr-o binecuvântare adresată poporului de către preot: «Și să fie milele marelui Dumnezeu și Mântuitorului nostru Iisus Hristos cu voi cu toți». Este, prin urmare, un indiciu că se trece la altă fază a slujbei.

Momentele principale ale oficiului din această ultimă parte a Liturghiei sunt următoarele:

a) Rugăciunile după Anafora (Sfânta Jertfă) sau înainte de împărtășire;

b) Actele manuale pentru pregătirea sfintei împărtășiri (înălțarea și frângerea Sfântului Agneț, unirea sfintelor elemente și căldura);

c) Împărtășirea și rugăciunile de mulțumire după împărtășire;

d) Apolisul Liturghiei.

Cel mai însemnat dintre acestea este *actul împărtășirii cu Sfântul Trup și Sânge euharistic.* El formează punctul culminant al ultimei părți din Liturghie, reprezentând Taina prin care se administrează credincioșilor împărtășirea de *Jertfa* săvârșită în timpul sfințirii Darurilor. Împărtășirea și jertfa sunt două lucruri deosebite ca momente și lucrări, dar în legătură indivizibilă și inseparabilă, așa cum au fost instituite de Mântuitorul. El a spus: «Luați, mâncați...» și «Beți dintru acesta...», deci împărtășiți-vă cu Trupul care se frânge și cu Sângele care se varsă, adică se jertfesc. Această relație nemijlocită a împărtășirii cu Jertfa a fost, poate, unul dintre motivele care au făcut pe unii autori să privească nedespărțite aceste două ritualuri în Liturghie, considerând extinderea Anaforei până la împărtășire sau chiar dincolo de ea, precum am menționat mai sus.

Totuși, în cea de a treia Liturghie a ritului bizantin, adică în Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, cele două momente (al Jertfei și al Tainei împărtășirii) se înfățișează distanțate în timp. De fapt, ea este o Liturghie a împărtășirii, Jertfa și o parte din actele pregătitoare ale împărtășirii fiind îndeplinite la liturghia din duminica precedentă, la Liturghia Sfântului Vasile cel Mare. După Vohodul cel mare se trece, anume, direct la ultima parte a Liturghiei credincioșilor, a cărei rânduială o urmează exact ca în celelalte două formulare, începând de la rugăciunile după Anafora. Se deosebește de acestea numai prin câteva neînsemnate modificări de cuvinte în ectenii, impuse de încadrarea acestei Liturghii în serviciul de seară, precum și prin textul special al unora dintre rugăciuni. În lipsa Anaforei, accentul în Liturghia Darurilor mai înainte sfințite cade pe rânduiala împărtășirii, care începe

---

[855] Vezi F.E. Brightman, *Liturgies eastern and western,* vol. I, *Eastern Liturgies,* Oxford, 1896, p. 338.

[856] *Codicele Sebastianov* (veac. al X-lea — al XI-lea), nr. 374, Muzeul Rumiantzev.

cu rugăciunile dinainte de împărtășire din Liturghiile Sfinților Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur. O dovadă mai mult deci că în aceste două din urmă formulare Anafora trebuie încheiată o dată cu vosglasul «Și ne dă nouă cu o gură și cu o inimă . . .», ceea ce urmează după aceasta reprezentând riturile dinainte de Taina împărtășirii.

b. **Ectenia după Anafora.** Partea din oficiul Liturghiei, care urmează după Rugăciunea anaforei euharistice, și anume îndată după încheierea dipticelor, se deschide prin formula: «Și să fie milele marelui Dumnezeu și Mântuitorului nostru Iisus Hristos cu voi cu toți», pe care preotul o rostește dintre sfintele uși, binecuvântând în același timp pe credincioși. Această urare ieratică apare ca o formulă generală de aplicarea efectelor mijlocirilor făcute în cadrul rugăciunii ecleziologice. Preotul își exprimă astfel dorința ca toți să se împărtășească de milele sau harul dumnezeiesc, care a fost cerut de el, în legătură cu diferitele intenții menționate în cursul rugăciunii dipticelor, ca, adică, efectul rugăciunilor sale să se reverse peste comunitatea întreagă. În tema și chiar în textul ei, această formulă de binecuvântare apare de fapt ca o reluare și prelucrare adecvată a uneia din cererile aflate în partea finală a primei rugăciuni din dipticele Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare («Adu-Ți aminte, Doamne Dumnezeul nostru, și de tot poporul și revarsă peste toți mila Ta cea bogată, împlinind tuturor cererile cele spre mântuire»).

Rugăciunile propriu-zise după Anafora încep însă, de fapt, cu ectenia diaconului: «Pe toți sfinții pomenindu-i, iară și iară cu pace Domnului să ne rugăm». Într-un manuscris din veacul al X-lea[857], acest text este redat cu o variantă în care, pe lângă sfinți, sunt adăugați și «drepții» (δικαίων), începutul ecteniei sunând deci astfel: «Pe toți sfinții și *drepții* pomenindu-i...». Este deci un îndemn la rugăciunea publică, cu luarea într-ajutor a tuturor sfinților.

Una din caracteristicile fundamentale ale oficiului Liturghiei o formează și faptul că rugăciunile sunt adresate numai Sfintei Treimi, persoana către care se îndreaptă în ultima linie fiind Dumnezeu-Tatăl, pe Care Îl slăvim, Îi mulțumim și Îi adresăm cereri prin Fiul Său și împreună cu El. Rugăciunile Sfintei Liturghii nu se referă niciodată direct la sfinți. De aceea, și la începutul acestei ectenii, credincioșii sunt îndemnați să-și aducă aminte, adică să cheme în memorie pe sfinți, pentru a-i lua într-ajutor; deci, aici, «a pomeni pe sfinți înseamnă a-i chema, a-i ruga»[858] să-și unească rugăciunile lor la ale noastre și să le susțină[859].

---

[857] *Codex Porphyrios* din fosta bibliotecă imperială din Petersburg. Cf. Dom Placide de Meester, Genèse, *sources et développements du texte grec de la liturgie de Saint Jean Chrysostome...,* p. 104.

[858] Nicolae Cabasila, *op. cit.,* cap. XIV și XXXIV, P. G., CL, col. 400A și 445 B; cf. și Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni,* cap. 332, trad. rom: *Tractat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe,* ...retipărit... și îndreptat de Toma Teodorescu, București, 1865.

[859] Considerăm deci fără temei interpretarea dată de Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi în manualul de *Prelegeri academice despre Liturghia Bisericii dreptcredincioase răsăritene,* 1909, p. 526 («*Sfinți* se numesc aici nu numai sfinții

Codicele Barberinei 336 [855], ca și alte condice [856] de altfel, întrebuințează chiar titlul de «rugăciunea de la mijloc» (μέση εὐχή) pentru ectenia cu care începe această parte. Prin analogie apoi cu începutul Anaforei, care este introdusă printr-o salutare ieratică, vedem că această nouă sau ultimă parte a Liturghiei credincioșilor este deschisă tot printr-o binecuvântare adresată poporului de către preot: «Și să fie milele marelui Dumnezeu și Mântuitorului nostru Iisus Hristos cu voi cu toți». Este, prin urmare, un indiciu că se trece la altă fază a slujbei.

Momentele principale ale oficiului din această ultimă parte a Liturghiei sunt următoarele :

a) Rugăciunile după Anafora (Sfânta Jertfă) sau înainte de împărtășire ;

b) Actele manuale pentru pregătirea sfintei împărtășiri (înălțarea și frângerea Sfântului Agneț, unirea sfintelor elemente și căldura) ;

c) Împărtășirea și rugăciunile de mulțumire după împărtășire ;

d) Apolisul Liturghiei.

Cel mai însemnat dintre acestea este *actul împărtășirii cu Sfântul Trup și Sânge euharistic.* El formează punctul culminant al ultimei părți din Liturghie, reprezentând Taina prin care se administrează credincioșilor împărtășirea de *Jertfa* săvârșită în timpul sfințirii Darurilor. Împărtășirea și jertfa sunt două lucruri deosebite ca momente și lucrări, dar în legătură indivizibilă și inseparabilă, așa cum au fost instituite de Mântuitorul. El a spus : «Luați, mâncați...» și «Beți dintru acesta...», deci împărtășiți-vă cu Trupul care se frânge și cu Sângele care se varsă, adică se jertfesc. Această relație nemijlocită a împărtășirii cu Jertfa a fost, poate, unul dintre motivele care au făcut pe unii autori să privească nedespărțite aceste două ritualuri în Liturghie, considerând extinderea Anaforei până la împărtășire sau chiar dincolo de ea, precum am menționat mai sus.

Totuși, în cea de a treia Liturghie a ritului bizantin, adică în Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, cele două momente (al Jertfei și al Tainei împărtășirii) se înfățișează distanțate în timp. De fapt, ea este o Liturghie a împărtășirii, Jertfa și o parte din actele pregătitoare ale împărtășirii fiind îndeplinite la liturghia din duminica precedentă, la Liturghia Sfântului Vasile cel Mare. După Vohodul cel mare se trece, anume, direct la ultima parte a Liturghiei credincioșilor, a cărei rânduială o urmează exact ca în celelalte două formulare, începând de la rugăciunile după Anafora. Se deosebește de acestea numai prin câteva neînsemnate modificări de cuvinte în ectenii, impuse de încadrarea acestei Liturghii în serviciul de seară, precum și prin textul special al unora dintre rugăciuni. În lipsa Anaforei, accentul în Liturghia Darurilor mai înainte sfințite cade pe rânduiala împărtășirii, care începe cu rugăciunile dinainte de împărtășire din Liturghiile Sfinților Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur. O dovadă mai mult deci că în aceste două din urmă formulare Anafora trebuie încheiată o dată cu vosglasul «Și ne dă nouă cu o gură și cu o inimă . . .», ceea ce urmează după aceasta reprezentând riturile dinainte de Taina împărtășirii.

b. **Ectenia după Anafora.** Partea din oficiul Liturghiei, care urmează după Rugăciunea anaforei euharistice, și anume îndată după încheierea dipticelor, se deschide prin formula : «Și să fie milele marelui Dumnezeu și Mântuitorului nostru Iisus Hristos cu voi cu toți», pe care preotul o rostește dintre sfintele uși, binecuvântând în același timp pe credincioși. Această urare ieratică apare ca o formulă generală de aplicarea efectelor mijlocirilor făcute în cadrul rugăciunii ecleziologice. Preotul își exprimă astfel dorința ca toți să se împărtășească de milele sau harul dumnezeiesc, care a fost cerut de el, în legătură cu diferitele intenții menționate în cursul rugăciunii dipticelor, ca, adică, efectul rugăciunilor sale să se reverse peste comunitatea întreagă. În tema și chiar în textul ei, această formulă de binecuvântare apare de fapt ca o reluare și prelucrare adecvată a uneia din cererile aflate în partea finală a primei rugăciuni din dipticele Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare («Adu-Ți aminte, Doamne Dumnezeul nostru, și de tot poporul și revarsă peste toți mila Ta cea bogată, împlinind tuturor cererile cele spre mântuire»).

Rugăciunile propriu-zise după Anafora încep însă, de fapt, cu ectenia diaconului : «Pe toți sfinții pomenindu-i, iară și iară cu pace Domnului să ne rugăm». Într-un manuscris din veacul al X-lea [857], acest text este redat cu o variantă în care, pe lângă sfinți, sunt adăugați și «drepții» (δικαίων), începutul ecteniei sunând deci astfel : «Pe toți sfinții și *drepții* pomenindu-i...». Este deci un îndemn la rugăciunea publică, cu luarea într-ajutor a tuturor sfinților.

Una din caracteristicile fundamentale ale oficiului Liturghiei o formează și faptul că rugăciunile sunt adresate numai Sfintei Treimi, persoana către care se îndreaptă în ultima linie fiind Dumnezeu-Tatăl, pe Care Îl slăvim, Îi mulțumim și Îi adresăm cereri prin Fiul Său și împreună cu El. Rugăciunile Sfintei Liturghii nu se referă niciodată direct la sfinți. De aceea, și la începutul acestei ectenii, credincioșii sunt îndemnați să-și aducă aminte, adică să cheme în memorie pe sfinți, pentru a-i lua într-ajutor ; deci, aici, «a pomeni pe sfinți înseamnă a-i chema, a-i ruga» [858] să-și unească rugăciunile lor la ale noastre și să le susțină [859].

---

[855] Vezi F.E. Brightman, *Liturgies eastern and western,* vol. I, *Eastern Liturgies,* Oxford, 1896, p. 338.

[856] *Codicele Sebastianov* (veac. al X-lea — al XI-lea), nr. 374, Muzeul Rumiantzev.

[857] *Codex Porphyrios* din fosta bibliotecă imperială din Petersburg. Cf. Dom Placide de Meester, Genèse, *sources et développements du texte grec de la liturgie de Saint Jean Chrysostome...,* p. 104.

[858] Nicolae Cabasila, *op. cit.,* cap. XIV și XXXIV, P. G., CL, col. 400A și 445 B; cf. și Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni,* cap. 332, trad. rom: *Tractat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe,* ...retipărit... și îndreptat de Toma Teodorescu, București, 1865.

[859] Considerăm deci fără temei interpretarea dată de Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi în manualul de *Prelegeri academice despre Liturghia Bisericii dreptcredincioase răsăritene,* 1909, p. 526 («*Sfinți* se numesc aici nu numai sfinții

Rugăciunile la care ne îndeamnă diaconul la începutul acestei ectenii se desfășoară în sensul temei enunțate în urarea de mai înainte a preotului, și anume «ca Sfintele Daruri să-și facă efectul asupra noastră»[860]. Este, adică, o rugăciune în legătură cu «Sfintele Daruri», obiect care este precizat prin îndemnul de a ne ruga «pentru Cinstitele Daruri», dar nu simplu pentru «cinstitele daruri ce sunt puse înainte», ca în ectenia de după Vohodul cel Mare. Acum nu ne rugăm ca ele să fie primite și sfințite, ci «pentru Cinstitele Daruri ce *s-au adus și s-au sfințit*» deja în timpul epiclezei. Scopul rugăciunii în acest moment, pentru (ὑπὲρ = περὶ) Cinstitele Daruri, este expus pe larg în cererea următoare a ecteniei, și anume : *«Ca iubitorul de oameni Dumnezeul nostru*, Cel ce le-a primit pe dânsele în sfântul, cel mai presus de ceruri și duhovnicescul Său Jertfelnic, întru miros de bună mireasmă duhovnicească, *să ne trimită nouă dumnezeiescul har și darul Sfântului Duh»*[861].

Prin prefacerea lor, Darurile Bisericii au fost primite în Jertfa Trupului și Sângelui Domnului, adică a naturii umane a Fiului lui Dumnezeu ; El este astfel nu numai victimă de jertfă și preotul Jertfei Sale, ci și altarul sau jertfelnicul în care sunt primite darurile noastre[862] «întru miros de bună mireasmă duhovnicească» ; altar care s-a înălțat mai presus de ceruri atunci când Dumnezeu-Tatăl a primit Jertfa de pe Golgota și când, prin Învierea și Înălțarea Sa la ceruri, Fiul Său S-a întors «în sânul Tatălui» (Ioan 1, 18) și, ca biruitor al morții, a intrat în templul «slavei pe care a avut-o mai înainte de a fi lumea» (Ioan 17, 5). Ne rugăm deci Tatălui, Care a primit umilele noastre jertfe de laudă, de mulțumire, precum și rugăciunile de cerere, prin mijlocirea Jertfei cea cu bună mireasmă a Fiului Său, să ne acorde acum «dumnezeiescul har și darul Sfântului Duh». Într-un cuvânt, ne rugăm să ne împărtășească efectele Sfintei Jertfe euharistice.

---

din cer, cu ale căror rugăciuni s-a rugat preotul, să ne cerceteze pe noi Dumnezeu, ci *toți credincioșii vii și morți, ale căror nume s-au amintit în diptice»)*, precum și în *Despre cele mai însemnate Liturghii ale Bisericii orientale...*, în «Candela», XII (1893), p. 65 («Sfinți se numesc aci toți credincioșii vii și morți care s-au comemorat mai înainte»); ei confundă sensul termenului de «sfinți», din această ectenie, cu cel din accepția curentă în Biserica primară, în care erau numiți sfinți toți creștinii care se mențineau în dreapta și via credință și în viața morală (Fapte 9, 13 ; Rom. 1, 7 ; Ef. 3, 8). Aplicarea acestei interpretări în textul ecteniei în cauză este contrazisă, de altfel, de sensul destul de clar în care se găsește întrebuințat termenul de «sfinți» în invocarea «Pe Preasfânta, curata... cu toți sfinții pomenind-o», din celelalte ectenii.

[860] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXXIV, P. G., CL, col. 445 C.

[861] Pentru punerea în evidență a legăturii strânse dintre membrele acestei prime părți a ecteniei și, în consecință, a sensului ei, se impune o punctuație corespunzătoare în text, și anume două puncte, ca semn al enumerării, după al doilea aliniat : «Pentru cinstitele Daruri... să ne rugăm» : (ce anume să ne rugăm ?) — «Ca... să ne trimită nouă dumnezeiescul har...».

[862] Cf. Pseudo-Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia bisericească*, cap. IV, 12, P. G., III, col. 484 D — 285 A : «Căci dacă Iisus este altarul nostru cel preadumnezeiesc..., în care — după cuvântul Scripturii — noi cei afierosiți și aduși în chip tainic ca ardere de tot (olocaust) avem apropiere...» P.G., III, col. 484 D — 485 A ; vezi și N. Cabasila, *op. cit.*, cap. XXX, P. G., CL, col. 436 C și cap. XXXV, col. 448 C.

În același sens este întocmită și rugăciunea pe care o rostește în taină preotul, în timp ce se fac îndemnurile publice ale ecteniei. Întinderea textului acestei rugăciuni este diferită în cele trei formulare ale Liturghiei, dar în fond ea este brodată pe aceleași motive. «...Învrednicește-ne să ne împărtășim cu cuget curat, cu cereștile și înfricoșătoarele Tale Taine ale acestei sfinte și duhovnicești mese», se roagă preotul în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, «spre lăsarea păcatelor, spre iertarea greșelilor, spre împărtășirea Sfântului Duh, spre moștenirea împărăției cerurilor, spre îndrăznirea cea către Tine, iar nu spre judecată sau osândă» ; iar după formularul Sfântului Vasile cel Mare : «Dumnezeul nostru, Dumnezeul mântuirii..., curățește-ne pe noi de toată necurățenia trupului și a sufletului, ... ca, întru curată mărturisire a cugetului nostru, primind părticica Sfintelor Taine, să ne unim cu Sfântul Trup și Sânge al Hristosului Tău...» și «liberându-ne pe noi și credinciosul Tău popor de toată necurăția» — ca în varianta din Liturghia Darurilor mai înainte sfințite —, «sfințește sufletele și trupurile noastre ale tuturor, cu sfințire neștearsă ca, întru cuget curat cu față neînfruntată și cu inimă luminată împărtășindu-ne cu aceste dumnezeiești și Sfinte Taine și printr-însele vii făcându-ne, să ne unim cu Însuși Hristosul Tău, adevăratul Dumnezeul nostru...».

În enunțările următoare ale ecteniei se formulează aceleași cereri ca și în celelalte ectenii cu structură similară, din partea finală a Vecerniei și a Utreniei, cerându-se adică apărare de orice necaz, primejdie și strâmtorare, milă și iertare de păcate, cele ce sunt de folos pentru suflet, pace lumii, trecerea zilei în fapte desăvârșite și nepătate de păcat, pentru ca, sub ocrotirea și îndrumarea îngerului păzitor, să avem un sfârșit demn de adevărați creștini, spre a putea să dăm răspuns bun la înfricoșătoarea judecată a lui Hristos.

Dacă în cererile de la începutul acestei ectenii se remarcă o strânsă legătură logică cu rugăciunea ecleziologică, cererile din finalul ei pun accentul pe elementele prin care se asigură întărirea unității sufletești, în care trebuie să se prezinte în curând comunitatea la împărtășirea cu Sfintele Taine. De aceea, cererea în care se face pomenire în chip obișnuit de Sfânta Fecioară și de toți sfinții, în partea de la sfârșitul tuturor ecteniilor, nu mai figurează acum aci, deoarece acest lucru s-a făcut deja printr-o formulă generală, în îndemnul «pe toți sfinții pomenindu-i...», cu care a fost deschisă ectenia. Ca atare, în finalul ei s-a introdus o formulă adecvată scopului din acest moment al cursului Liturghiei, în care, precum s-a spus, comunitatea trebuie să se găsească concentrată într-un chip deosebit în spirit de unitate.

În chip firesc, oamenii se simt legați prin ceea ce au comun în adâncul ființei lor ; ca atare, unificarea în cugete nu se poate opera prin nimic altceva mai mult ca prin profesarea aceleiași drepte credințe și prin împărtășirea de același Duh al lui Hristos, prin care au devenit membri ai Bisericii Lui și deci frați între ei, nutrindu-și și întărindu-și viața duhovnicească prin harurile ce li se împărtășesc prin Sfintele

Taine. Pentru acest motiv, se cere în finalul ecteniei ajutorul lui Dumnezeu, pentru ca, prin «unitatea credinței și împărtășirea Sfântului Duh», Biserica lui Hristos să fie una și, închinându-I Lui toată viața, să poată chema împreună cu El pe Dumnezeu «Tatăl nostru», așa precum Iisus a spus Mariei Magdalena în zorii zilei în care El a înviat (Ioan 20, 17). Preotul se roagă chiar expres în ecfonisul prin care se face introducerea recitării Rugăciunii Domnești în Liturghie : *«Și ne învrednicește»* (acordă-ne, adică, favoarea de a ne socoti vrednici ; încuviințează-ne) *«pe noi»* (fiii cei pământești, pentru ca), *«Stăpâne, cu îndrăznire»* (fără sfială), *«fără osândă»* (fără să ne atragem sau să ne expunem la pedeapsă) *«să cutezăm»* (să ne luăm îndrăzneala) *«a Te chema pe Tine, Dumnezeul cel ceresc, Tată și a zice»*.

În urma păcatului neascultării, oamenii s-au înstrăinat de Dumnezeu, rămânând sub povara blestemului. Fiilor Bisericii sobornicești însă, care fiind spălați prin sângele Jertfei Fiului lui Dumnezeu și «L-au primit și cred în numele Lui, le-a dat putere să se facă fii lui Dumnezeu» (Ioan 1, 12). Primind astfel Duhul înfierii prin har (Rom. 8, 15), ei au prins curaj sau îndrăzneală de a chema pe Dumnezeu Tatăl. Deci, când preotul se roagă în ecfonisul de mai sus : «Și ne învrednicește...» el cere lui Dumnezeu să ne dea încuviințarea sau să ne socotească vrednici și pe noi, cei ce am devenit fii adoptivi după har prin Iisus Hristos, să-L chemăm «Tată», împreună cu Fiul Său Cel de o fire cu Dânsul [863]. Să-L chemăm «Tată» nu numai cu îndrăznire (μετὰ παῤῥησίας), adică fără sfială, ci și fără osândă (ἀκατακρίτως), căci «numind pe Dumnezeu Tată, trebuie să ne și purtăm ca fii ai lui Dumnezeu..., faptele noastre să nu fie nevrednice de spiritul nostru..., al celor care am început să fim cerești și duhovnicești» [864]. «Când tu ai alungat de la tine» orice fel de patimi : pizma, mândria, ura, bârfirea, trufia, lăcomia, pofta neînfrânată, dorința de slavă etc., atunci «cheamă» — zice Sfântul Grigore de Nisa — «cu glasul tău, plin de încredere, pe Dumnezeu și numește-L Tatăl tău» [865].

Fiii lui Dumnezeu și fiii diavolului se cunosc după faptele lor, precum observa Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan (I Ioan 3, 8—10). Cei ce sunt din tatăl lor diavolul, fac faptele tatălui lor, care de la început a fost ucigaș de om (Ioan 8, 44) și, ca atare, nu pot chema pe Dumnezeu tată. Cu alte cuvinte, gura care-L mărturisește pe Dumnezeu «Tată», să se găsească în deplin acord cu faptele, precum zicea Origen [866]. Să îndrăznim nu numai să-L chemăm «Tatăl nostru», așa cum L-a numit Fiul Său cel Unul-Născut («Mă sui la Tatăl Meu și Tatăl vostru» (Ioan 20, 17), ci să-L și invocăm (ἐπικαλεῖσθαι) direct, toți, precum ne-a poruncit Domnul, când ne-a învățat cum să ne rugăm (Matei 6, 9 și Luca 11, 1—2). În ecfonisul amintit, a-L chema nu înseamnă deci numai a-L numi, ci și a-L ruga, dar mai ales aceasta.

c. **Rugăciunea «Tatăl nostru».** I se mai zice și *Rugăciunea Domnească*, pentru că ea a fost dată de *Domnul* nostru Iisus Hristos ucenicilor Săi, când aceștia L-au rugat să-i învețe cum trebuie să se roage (Luca 11, 1 ș.u.).

În *Liturghiile* ritului bizantin, Rugăciunea Domnească este recitată în forma textului din Evanghelia după Matei 6, 9—13. Conținutul ei este brodat în jurul a șapte motive, constituind astfel ceea ce se numește în general *cele șapte cereri* [867] ale rugăciunii «Tatăl nostru». Cele dintâi trei se referă la Dumnezeu însuși și sunt expresia iubirii, respectului și supunerii filiale față de El. În celelalte patru se cuprind cereri privitoare la trebuințele noastre temporale și în legătură cu mântuirea sufletească.

a) Prima dintre aceste cereri este o mărturisire a respectului nostru pentru numele lui Dumnezeu : *«Tatăl nostru, Care ești în ceruri, sfințească-se numele Tău !»*.

— În legătură cu titlul sau formula de adresă «Tatăl nostru», Sfântul Ioan Gură de Aur sublinia că, în acest chip, Mântuitorul ne-a învățat să ne rugăm pentru toți frații noștri ; de aceea, El n-a zis «Tatăl meu», ci *«Tatăl nostru,* Care ești în ceruri..., pâinea *noastră... dă-ne-o nouă* astăzi, și *ne* iartă *nouă* greșelile *noastre,* precum și *noi* iertăm..., și nu *ne* duce pe *noi* în ispită, ci *ne* izbăvește de cel rău», tocmai «pentru ca, știind că avem un Tată comun, să încercăm unii pentru alții o iubire frățească... și, astfel, rugăciunea noastră să se facă într-un glas pentru tot corpul Bisericii îndeobște și pentru ca fiecare să aibă în vedere nu interesul său, personal, ci pe al tuturor... El a voit să ne rugăm întotdeauna în comun, pentru ca să ne învețe să fim continuu perfect uniți, fără a rămâne cea mai mică urmă de vrajbă ori de ură împotriva fratelui nostru» [868].

---

[863] Acest ecfonis apare ca un ecou liturgic în textul de introducere la cartea I din *Constituțiile Apostolice*, text care constituie în același timp o confirmare a sensului din comentariul nostru : «A lui Dumnezeu sădire Biserică sobornicească și vie a Lui aleasă, cei care ați crezut în nerătăcita cinstire de Dumnezeu, care vă bucurați prin credință de roadele împărăției Lui celei veșnice, care ați luat putere de la El și împărtășirea Sfântului Duh, înarmați prin Iisus și pătrunși de frica Lui, părtași ai stropirii cu cinstitul și nepătatul Sânge al lui Hristos, *care ați luat îndrăzneală să chemați Tată pe Atotțiitorul Dumnezeu, ca împreună moștenitori și părtași ai iubitului Său Fiu...»*.

[864] Sf. Ciprian, *Despre Rugăciunea Domnească*, 11, traducere de Pr. Matei Pîslaru, Râmnicu-Vâlcii, 1935, p. 43.

[865] Sf. Grigore de Nisa, *Despre rugăciune*, cuvântarea II, P. G., XLIV, col. 1148 C.

[866] Origen, *Despre rugăciune*, XXII, 3. Vezi traducerea lui G. Bardy, Origène, *De la Prière...*, Paris, 1932, p. 101—102.

[867] Tratatele Sfinților Părinți și ale scriitorilor bisericești orientali, în genere, sistematizează explicarea Rugăciunii Domnești numai în șase cereri, deoarece cele din urmă două — «și nu ne duce pe noi în ispită, ci ne izbăvește de cel rău» — sunt tratate laolaltă. Noi am urmat împărțirea din *Mărturisirea ortodoxă* a lui Petru Movilă, care distinge șapte cereri, după obiceiul Apusului.

[868] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XIX la Matei,* 4 și 7, P. G., LVII, col. 282, cf. și *Omilia la textul Matei VII, 14.* Vezi *Saint Jean Chrysostome*, *Oeuvres complétes*, traduits sous la direction de M. Jeannin, t. IV, Paris, 1864, p. 22 și t. VII, Paris, 1865, p. 162 și 165.

Prin însăși structura ei, formula de invocare «Tatăl nostru» implică în sine mărturisirea că Dumnezeu este principiul unității sociale în comunitatea bisericească. Ca fii adoptivi prin har ai unicului lor Părinte ceresc, credincioșii se găsesc astfel frați între dânșii, așa că ei trebuie să se înfățișeze acum nedivizați interior și exterior, prin resentimente și frământări sau acțiuni fratricide. Chemarea «Tatăl nostru» trebuie s-o pronunțăm deci într-un simț sau spirit de solidaritate bisericească, în care, printr-un zbor iute al gândului, pe de o parte, să ne reprezentăm în comunitatea integrală a fiilor lui Dumnezeu prin har, iar pe de alta, să-i cuprindem cu căldura dragostei noastre frățești. La acestea s-a referit, între altele, preotul în ecfonisul pentru introducerea recitării Rugăciunii Domnești, când cere ca «fără de osândă» să-L putem chema «Tată» pe Dumnezeu.

Terenul sau condițiile unei astfel de dispoziții și stări sufletești se găsesc, de altfel, deja pregătite prin rugăciunea dipticelor, care ne-a adus în cercul luminos al conștiinței întreaga obște dreptcredincioasă, funcțiune cu o eficiență mult mai sensibilă în epoca în care Anafora euharistică era rostită în întregime în auz. Desigur, acesta a și fost motivul care a dictat în chip logic așezarea Rugăciunii Domnești în locul pe care îl ocupă în Liturghiile Bisericilor Răsăritene; invocația «Tatăl nostru» venea astfel foarte firesc după momentul în care membrii Bisericii pământești și cerești s-au găsit într-o comunitate de rugăciune.

În Liturghiile ritului bizantin, precum și în celelalte Liturghii orientale, ca și în cea a vechiului rit galican, Rugăciunea Domnească s-a recitat, potrivit obiceiului tradițional, de către întreaga asistență, laolaltă cu liturghisitorii[869], spre deosebire de Missa Bisericii Romano-Catolice, în care «Tatăl nostru» este rostit sau cântat tot de liturghisitor, credincioșii cântând numai ultima cerere. Astăzi instrucțiunile tipiconale din *Liturghierele* mai noi prescriu, atunci când această rugăciune nu este cântată de cor, să fie spusă de strană sau de cel mai mare în rang dintre clericii care asistă la slujbă, credincioșii din biserică putând să o spună în același timp fiecare întru sine[870]. În unele biserici de parohii s-a reluat vechea practică tradițională. Astfel, rugăciunea «Tatăl nostru» apare ca rugăciune a unității creștine prin excelență.

— «*Care ești în ceruri*». Dumnezeu este necuprins și mai presus de toate. El, așa precum observa Pseudo-Dionisie Areopagitul, «nu este în spațiu, ca să se poată spune că lipsește din vreun loc sau că trece dintr-un loc într-altul... ; nu este în vreo parte, dar este pretutindeni»[871]. Deci, când zicem «Care ești în ceruri», nu trebuie să înțelegem un loc anumit, pentru că Dumnezeu nu este circumscris în timp și în spațiu.

---

869. Vezi și Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXXV, P. G., CL, col. 447, precum și Teodor de Andida, *op. cit.*, P. G., CXL, col. 461.

870. A se vedea, de exemplu, edițiile de Atena și ediția de București, 1965.

871. Pseudo-Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine*, cap. III, 1. Vezi trad. rom. de Pr. Cicerone Iordăchescu și Theofil Simenschi, Iași, 1936, p. 25—26 și traducerea franceză de Mgr. Darboy, *Saint Denys l'Areopagite*, Paris, 1932, p. 181—182

El are ubicuitate și eternitate. Rugăciunea Domnească, precum și anumite texte din Vechiul și Noul Testament se referă la ceruri ca sediu al Divinității, întrucât stilul graiului omenesc nu a găsit în natură un domeniu în care strălucirea dumnezeiască să se exprime într-un chip atât de măreț și de impresionant, ca pe fundalul firmamentului, așa precum de altfel remarca psalmistul : «Cerurile spun slava lui Dumnezeu, și facerea mâinilor Lui o vestește tăria» (Ps. 18, 1 ; cf. și Ps. 88, 6 și Ps. 96, 6). Existența materială sau ca spațiu a cerului nu poate fi deci tăgăduită. Spre deosebire însă de limbajul comun, în vocabularul religios și, deci, și în rugăciunea Domnească, cuvântul «ceruri» ne dă noțiunea infinitului și intangibilității. De acord cu Origen, Sfântul Chiril al Ierusalimului socotește că prin ceruri se poate înțelege și lumea spirituală[872], adică îngerii și sufletele drepților, în care sălășluiește Duhul lui Dumnezeu, așa precum El sălășluiește și pe pământ în sufletele oamenilor drepți (I Cor. 15, 49 ; II Cor. 6, 16). Cu alte cuvinte, se poate spune că Dumnezeu «este în lume și mai presus de lume. E fără loc (anumit). E prezent pretutindeni», precum se exprima patriarhul constantinopolitan Ghenadie al II-lea Scolarul[873].

De fapt, prin expresia «Care ești în ceruri», înțelegem că, prin natura Sa, Dumnezeu nu Se numără printre existențele din cosmos, ci El este mai presus de orice existență. «Tatăl nostru, Care ești în ceruri» înseamnă deci «Tatăl nostru, Care ești mai presus de orice sau de toate». Cu alte cuvinte, prin expresia în cauză, noi nu facem altceva decât să recunoaștem infinita deosebire dintre natura noastră de creaturi pământești, adică trecătoare, și natura lui Dumnezeu, ființă absolută, veșnică și atotputernică.

Pe de altă parte, așa precum se exprima Sfântul Ioan Gură de Aur, învățându-ne să-L numim «Tatăl nostru *cel din ceruri*», Mântuitorul a voit totdeauna să facă pe cel ce se roagă să-și întoarcă cugetul de la cele pământești la cele cerești[874].

— Apelațiunea sau invocarea cu care se deschide Rugăciunea Domnească este completată cu formula de omagiu : «*Sfințească-se numele Tău*». Ar fi, desigur, un nonsens ca verbul «sfințească-se» din această expresie să se ia în înțelesul său propriu din vorbirea obișnuită. Așa precum mărturisesc serafimii în cântarea lor : «Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul Savaot» (Isaia 6, 3), sfințenia este un atribut absolut și veșnic al ființei dumnezeiești, depășind și excluzând intervenția și influența creaturilor. «Sfânt și înfricoșător este numele Lui», exclamă pe de altă parte psalmistul (Ps. 110, 9).

---

872. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V mistagogică*, 11 : «Prin ceruri poate să se înțeleagă și cei care poartă chipul celui ceresc, în care locuiește și umblă Dumnezeu».

873. Confesiunea patriarhului Ghenadie al II-lea Scolarul, cap. I, traducere de Dr. Aurel Decei, după versiunea turcească, în volumul *Omagiu I. P. S. Sale Nicolae Bălan, mitropolitul Ardealului*, Sibiu, 1940, p. 392.

874. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XIX la Matei*, 4 ; la M. Jeannin, *trad. cit.*, t. VIII, p. 162.

Așa precum remarca Sfântul Maxim Mărturisitorul, verbul «sfințească-se» din prima cerere a Rugăciunii Domnești are sensul unui vot religios, adică al unei făgăduințe sau promsiuni prin care fiii pământești ai Tatălui ceresc se angajează a face așa fel ca, prin toate manifestările lor, numele lui Dumnezeu să fie cinstit cu sfințenie. Găsindu-se pe aceeași linie cu Sfântul Ciprian și cu Origen, Sfântul Maxim Mărturisitorul lămurește mai departe că, întrucât Dumnezeu ne este «Făcător după fire și Tată după har, aceasta ne obligă ca, cinstind numele Născătorului nostru după har, să ne silim să întipărim în viața noastră trăsăturile Celui ce ne-a născut, adică să-I sfințim numele pe pământ, să ne asemănăm Lui ca unui Tată, să ne arătăm fii prin fapte și să preamărim pe Fiul natural al Tatălui, pricinuitorul acestei înfieri, prin tot ceea ce gândim și facem»[875]. În explicarea expresiei «Sfințească-se numele Tău», Sfântul Grigore de Nisa subliniase deja că «cel mai mare dintre toate bunurile este ca numele lui Dumnezeu să fie preamărit prin viața mea». Și, de asemenea, că «cel mai important lucru» pentru cineva care se roagă este «ca prin viața sa numele lui Dumnezeu să nu fie bârfit, ci preamărit și sfințit»[876].

Pe drept cuvânt explica Sfântul Ioan Gură de Aur că expresia «sfințească-se» (ἁγιάζεσϑαι) este întrebuințată în prima frază din rugăciunea «Tatăl nostru» în loc de «proslăvească-se» (δοξάζεϑαι, preamărească-se sau fie preamărit) numele Tău. Dumnezeu are slava Sa, totdeauna desăvârșită, infinită și mereu aceeași. Deci când noi zicem «sfințească-se numele Tău», nu facem altceva decât să declarăm ceea ce El are. Dumnezeu cere totuși — zice acest Sfânt Părinte — ca acela care se roagă să consimtă ca El să fie cinstit prin sfințenia vieții noastre. Este tocmai ceea ce deja spusese prin cuvintele : «Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, ca să vadă ei faptele voastre cele bune și să *slăvească* pe Tatăl vostru cel din ceruri» (Matei 5, 16)[877].

Dezvoltând — ca încheiere — stilul sacru, la nivelul unei parafraze interpretative, prima cerere din Rugăciunea Domnească ar putea suna deci astfel : «Tatăl nostru cel ceresc, Cel ce ești mai presus de toți și de toate, proslăvit se cuvine să fie sfântul Tău nume prin viața fiilor Tăi de pe pământ».

b) În cererea a doua ni s-a poruncit să ne rugăm : *«Vie împărăția Ta»*. Ne rugăm, adică, pentru realizarea și desăvârșirea în noi și printre noi a împărăției lui Dumnezeu, despre care ne-a vorbit Fiul Său (Luca 17, 21 și Matei 12, 28). Dorim deci să nu fim dominați de păcat și de patimile trupești, care întrețin în noi omul pământesc (Rom. 6, 12 și Col. 3, 5) și tirania duhului acestei lumi, ci să se statornicească în noi și printre noi împărăția lui Dumnezeu.

---

[875] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru*, în *Filocalia*, trad. rom., vol. II, Sibiu, 1947, p. 260 și 263.

[876] Sf. Grigorie de Nisa, *Cuvântarea III despre rugăciune*, P. G., XLIV, col. 1153 A și C.

[877] Sf. Ioan Gură de Aur, vezi *Omiliile* citate supra, în nota 868 ; cf. și Origen, *Despre rugăciune*, XXIII, 3—4.

Sfântul Grigore de Nisa admite că «acela care vrea să vină împărăția lui Dumnezeu cheamă ajutorul Sfântului Duh», prin cererea a doua din Rugăciunea Domnească. Căci atunci «când noi cerem să vină împărăția lui Dumnezeu la noi, este ca și când ne-am ruga cu aceste cuvinte : fă ...să fie neputincioasă față de mine puterea răutății, să nu mă covârșească în luptă păcatul și să nu mă țină prins în mrejele lui, ci să vie împărăția Ta la noi și să-l spulbere»[878]. Fără îndoială, ajutorul harului ne este necesar în primul rând. Practic însă împărăția lui Dumnezeu nu se poate organiza fără supunerea voii noastre voii lui Dumnezeu, prin executarea poruncilor Lui. Numai astfel se va împlini făgăduința Fiului Său : «Dacă Mă iubește cineva, va păzi cuvântul Meu și Tatăl Meu îl va iubi și vom veni la dânsul și la dânsul vom face locaș» (Ioan 14, 23). Pe drept cuvânt deci zicea Sfântul Chiril al Ierusalimului : «Cine a auzit pe Pavel spunând : Să nu mai domnească păcatul în trupul vostru cel muritor (Rom. 6, 12), acela, curățindu-se pe sine însuși în faptă, în gând și în cuvânt, va (putea) spune lui Dumnezeu : Vie împărăția Ta»[879].

c) În continuarea cererii a doua și într-o strânsă legătură cu ea urmează cererea a treia : :*«Facă-se voia Ta pe pământ, ca și în cer»*. Mai înainte de a veni împărăția ce va să fie la sfârșitul veacurilor, Dumnezeu ne-a poruncit «să facem din pământ un cer, trăind, vorbind și lucrând ca și cum am fi în cer... El vrea astfel ca, în așteptarea vieții viitoare, să imităm chiar pe pământ viața îngerilor din ceruri», care execută întotdeauna în întregime, iar nu numai în parte, voia lui Dumnezeu[880]. Este, desigur, «ceea ce se va întâmpla și cu noi», precum zicea Origen, «dacă nu vom face nimica fară de această voie»[881].

Când însă ne rugăm «facă-se voia Ta...», este ca și cum am zice : «Împărate ceresc, învrednicește-ne să trăim ca cei din cer, pentru ca să voim și noi întocmai ceea ce voiești Tu ...Sprijinește voința noastră cea slabă..., întinde-ne o mână de ajutor nouă, celor ce vrem să alergăm, dar care abia putem să ne târâm»[882]. Se înțelege deci că o astfel de rugăciune o facem nu numai pentru noi, ci pentru toți, chiar și pentru cei răi, pentru ca și ei să ajungă cu ajutorul harului să îndeplinească voia lui Dumnezeu, ca cei buni.

d) Dar noi suntem ființe în trup și trăim pe pământ, așa că, potrivit naturii noastre, avem nevoie de hrană și de mijloace corespunzătoare, prin care să susținem corpul și deci existența noastră. Era natural așadar ca Domnul să îngăduie a ne adresa Tatălui ceresc, Cel ce «dă hrană la tot trupul» (Ps. 135, 25), pentru a cere în rugăciunea dată de El : *«Pâinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi»*.

---

[878] Sf. Grigorie de Nisa, *op. cit.*, *Cuvântarea III*, P. G., XLIV, col. 1156 D — 1157 A.

[879] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V mistagogică*, 13.

[880] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XIX la Matei*, 5.

[881] Origen, *Despre rugăciune*, XXVI, 1.

[882] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia asupra textului «Strâmtă este ușa»* (Matei 7, 14).

Aproape la toţi Sfinţii Părinţi şi la scriitorii bisericeşti, care au comentat Rugăciunea Domnească, această de a patra cerere este aplicată şi la Pâinea euharistică sau chiar numai la ea, «Pâinea vieţii», «Pâinea cea vie, ce S-a pogorât din cer» (Ioan 6, 41, 48, 51), ca una ce «este spre paza fiinţei noastre, ca aceea ce întăreşte şi sfinţeşte trupul şi sufletul»[883]. Această extindere de sens[884] este explicabilă în Liturghie, întrucât rugăciunea «Tatăl nostru» se recită în momentul imediat anterior împărtăşirii. Obiectul propriu-zis al cererii a patra este însă «pâinea cea de toate zilele», hrana trebuitoare subzistenţei, existenţei, adică întreţinerii fiinţei sau vieţii noastre în această lume vremelnică. O cerem să ne fie acordată în fiecare zi (καθ'ἡμέραν), adică zilnic, ca în textul din Evanghelia după Luca (11, 3) sau «astăzi» (σύμερον), ca în versiunea din Evanghelia după Matei (6, 11), acceptată în uzul liturgic. Este o cerere în perfectă concordanţă cu spiritul învăţăturii Mântuitorului, Care, încredinţându-ne că Tatăl nostru ştie că avem trebuinţă de toate acestea, ne-a îndemnat să nu ne torturăm cu grijile pentru ziua de mâine, căci «ajunge fiecărei zile grija (neliniştea) ei» (Matei 6, 32—34).

Fără îndoială, aceasta nu înseamnă o excludere a virtuţii prevederii. Acel «astăzi» este numai un semnal de atenţie că preocupările noastre pentru mijloacele de existenţă individuală nu se cuvine să treacă dincolo de limitele necesarului, adică de satisfacerea cumpătată a cerinţelor naturale de existenţă. Altfel, iau naştere lăcomia, rafinamentul şi abuzurile, stocarea şi acumularea de bunuri peste nevoile prezentului, prin sustragerea lor din circulaţia largă, ceea ce poate pune uneori în strâmtorare şi în criză existenţa celorlalţi sau a unora din semenii noştri. De aceea, prin Rugăciunea Domnească, suntem avizaţi ca dorinţele din cererile prin care recurgem la ajutorul Providenţei divine să se limiteze la ceea ce ne asigură existenţa zilnică. Ca atare, în viaţa de toate zilele, «să ne arătăm», aşa precum se exprima Sfântul Maxim Mărturisitorul, «mâncând pentru a trăi, iar nu trăind pentru a mânca»[885].

e) În al cincilea rând ne rugăm : *«Şi ne iartă nouă greşelile noastre, precum şi noi iertăm greşiţilor noştri»*. Avem astfel în primul rând prilejul de a ne umili, adică de a încerca un sentiment de smerenie, deoarece, întrucât cerem să ni se ierte greşelile, implicit mărturisim că fiecare din noi suntem supuşi păcatului. Mijlocul de a obţine iertare este lăsat în puterea noastră şi el constă în a ierta altora, ca să ni se ierte şi nouă. Fiind toţi fii ai aceluiaşi Tată ceresc şi având aceeaşi natură, este logic să ne amintim totodată că se cuvine să ne lăsăm însufleţiţi de sentimente de iubire, de îngăduinţă şi de blândeţe faţă de aproapele, care poate comite faţă de noi unele greşeli. Acestea sunt însă neasemănat mai mici în comparaţie cu păcatele prin care noi ofensăm maiestatea divină. Este locul să menţionăm că orice datorie neîmplinită este o călcare de datorie şi deci o greşeală sau un păcat.

În textul Evangheliei după Sfântul Matei (6, 12), se cer să ni se ierte «datoriile noastre (τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν), precum le lăsăm (iertăm) şi noi datornicilor noştri (τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν), sau, ca în Evanghelia după Sfântul Luca (11, 4), «oricui ne este dator (παντὶ ὀφέλοντι ἡμῖν)». Se face astfel o evidentă aluzie la parabola servitorului nemilos, care, deşi fusese absolvit de stăpânul său de o datorie de 10.000 de talanţi, el n-a voit totuşi să ierte unuia din confraţii săi o infimă datorie de 100 de dinari (Matei 18, 23—25). De aceea, în cererea a cincea suntem făcuţi judecătorii hotărârii de iertare a propriilor noastre păcate, potrivit legii înscrise în Evanghelia Domnului : «Cu ce judecată veţi judeca, cu aceea veţi fi judecaţi, şi cu ce măsură veţi măsura, cu aceea vi se va măsura» (Matei 7, 2). De aceea am fost puşi să cerem Tatălui ceresc să ne acorde iertare pentru călcarea poruncilor Lui, în măsura în care am fost şi noi în stare să fim cruţători faţă de semenii noştri. O adevărată iertare a greşiţilor noştri trebuie înţeleasă însă în sensul de a nu ne mai aduce aminte niciodată cu ură, cu necaz sau cu amărăciune de cei care ne-au produs supărări. Împlinirea acestei condiţii nu ne scuteşte totuşi de datoria de a ne înfăţişa la scaunul de duhovnicie pentru a ne mărturisi greşelile şi îndeosebi păcatele mari sau capitale şi a îndeplini actele de pocăinţă recomandate de slujitorii Bisericii, cărora li s-a dat harul şi puterea de a ierta sau nu păcatele oamenilor (Ioan 20, 22, 23 ; Matei 16, 19 ; 18, 18).

f) Ne rugăm mai departe : *«Şi nu ne duce pe noi în ispită»*. Este a şasea cerere pe care o facem. Precum suntem încredinţaţi de diferitele texte ale Sfintei Scripturi, viaţa decurge în lume în mijlocul tentaţiilor (Iov 7, 1 ; Ps. 17, 30 ; 23, 19 ; Matei 4, 1—10 ; Marcu 1, 12—13 ; Luca 4,2—12). Virtutea se verifică, într-adevăr, prin rezistenţa şi biruinţa repurtate asupra ispitelor (Ps. 25, 2 ; 65, 9—11 ; II Cor. 12, 7), iar împărăţia lui Dumnezeu se cucereşte de cei ce se luptă să o obţină (Matei 11, 12 ; Luca 16, 16). În scrierea Faptele Apostolilor (14, 22), se găseşte consemnat că Sfântul Apostol Pavel însuşi «întărind sufletele ucenicilor şi îndemnându-i să rămână în credinţă», i-a avertizat «că prin multe necazuri se cuvine să intrăm în împărăţia lui Dumnezeu».

Nu este deci de conceput că, propriu-vorbind, ne-am putea ruga să nu fim duşi în ispită, deoarece încercarea intră în planul lui Dumnezeu pentru mântuirea omului. Ispita în sens de încercare sau verificare şi întărire a virtuţilor are ca scop perfecţionarea şi deci mântuirea. În planul divin, ispita este, cu alte cuvinte, un mijloc pedagogic sau educativ.

Este însă şi ispită ale cărei curse sunt întinse de duhul cel viclean, în scopul de a-l face pe om să cadă şi să piară. În acest caz, prin cererea de a nu fi duși în ispită, ne rugăm ca Tatăl nostru cel ceresc să nu îngăduie dușmanului mântuirii noastre să ne ispitească [886]. Pentru a scoate în evidență acest sens, Sfântul Ciprian [887] ca și Sfântul Ambrozie al Mediolanului traduc textul cererii respective într-o formă interpretativă: *«Și să nu îngădui* (ne patiaris) să fim duși în ispită». *«Vezi ce zice?»*, adaugă Sfântul Ambrozie: *«Și să nu îngădui* să fim duși în ispita pe care nu putem să o suportăm [888]. Nu zice: Să nu ne duci în ispită, ci, asemenea unui atlet, vrea acea cercare pe care natura umană să o poată suporta» [889]. De altfel, această interpretare consună cu ceea ce ne învață Sfântul Apostol Pavel, când scrie că Dumnezeu admite nu ca să nu fim ispitiți, ceea ce este cu neputință pentru condițiile firii noastre omenești, ci ca să nu fim ispitiți peste puterile noastre. «Pe voi» — zice acest Sfânt Apostol — «nu v-a ajuns decât o ispită omenească, dar Dumnezeu, Care este bun (credincios), nu va îngădui să fiți ispitiți peste puterile voastre, ci, o dată cu îngăduirea ispitei, va trimite și ușurare, ca să o puteți birui» (I Cor. 10, 13).

---

[883] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni...*, cap. 320.

[884] Astăzi, el prevalează în chip exclusiv în concepţia Bisericii Romano-Catolice, influenţat desigur de Vulgata, în care termenul grec ἐπιούσιον (ce trebuie spre fiinţă sau existenţă) din Matei şi Luca a fost redat în textul latin de la Matei 6, 11 prin *panem nostrum supersubstantialem*, ceea ce s-ar putea traduce *pâinea noastră supranaturală*, «deci hrana sufletului, adică Sfânta Euharistie». L. A. Molien. *La prière de l'Eglise*, Paris, 1924, p. 383, n. 6.

[885] Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, *trad. cit.*, vol. II, p. 277.

Dacă știm că micile păsărele, care nu s-au folosit cum trebuie de aripile ce li s-au dat pentru a se ridica în aer, nu cad în laț fără știrea lui Dumnezeu (Matei 10, 29; Luca 12, 6), apoi trebuie să înțelegem că, atunci când cerem lui Dumnezeu «nu ne duce pe noi în ispită», Îl rugăm să ne cruțe sau, mai bine-zis, *să nu ne lase să cădem în ispită*; cu alte cuvinte, cerem în rugăciunea noastră să ne ajute să rămânem sub ascultarea îndemnurilor conștiinței curate și să facem uz corect de rațiunea sănătoasă, pentru ca să nu săvârșim nimic prin care am ajunge pradă vreunei ispite supuse dreptei judecăți a lui Dumnezeu, cum se întâmplă de obicei celor ce se lasă la discreția poftelor desfrânate ale inimilor lor, a patimilor rușinoase sau sub conducerea minții lor dezordonate [890]. Este tocmai ceea ce se aplică în scrierile Sfântului Apostol

---

[886] Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 69.

[887] *De oratione*, 25, PL., IV.

[888] Temeiul acestei interpretări se găsește de fapt în însuși textul epilogului sau adaosului pe care îl rostește preotul în Liturghia Sfântului Iacob, după ce clerul și poporul au recitat Rugăciunea Domnească, epilog care nu este altceva decât o formă dezvoltată a ultimei cereri: *«Și nu ne duce pe noi în ispită (cercarea) pe care nu o putem suporta* (ὑπενεγκεῖν), Doamne al puterilor, Cela ce cunoști neputința (slăbiciunea) noastră, ci ne apără de cel rău și de lucrările lui și de toată bântuirea (vătămarea, supărarea, ἐπηρείας), și uneltirea (μεθοδείας) lui, pentru numele Tău cel sfânt, pe care, îl chemăm peste smerenia noastră». Vezi textul original la Dom. B.-Ch. Mercier, *op. cit.*, în R. Graffin, *Patrologia orientalis*, XXVI, fasc. 2, p. 224/110.

[889] Sf. Ambrozie al Mediolanului, *De sacramentis*, cartea V, cap. 4: «Vide, quid dicat: *Et ne patiaris induci nos in tentationem, quam ferre non possumus.* Non dicit: Non inducas in tentationem; sed quasi athleta talem vult tentationem, quam ferre possit humana conditio». La Johannes Quasten, *Monumenta patristica et liturgica vetustissima*, pars. III, în *Florilegium patristicum*, fasc. VII, edit. de Bernhardus Geyer și Johannes Zellinger, Bonn, 1936, p. 170/58. Sesizând această particularitate, Fericitul Augustin ține să remarce că «mulți însă, când se roagă, zic astfel: «Să nu îngădui să fim duși în ispită», explicând adică cum să se înțeleagă (expresia) «și nu ne duce». *De sermone in monte*, II, 9, 30, P. L. XXXIV, col. 1282; la Johannes Quasten, *op. cit.*, p. 170/58, n. 6.

[890] Cf. Origen, *Despre rugăciune*, cap. XIX, 17, în trad. cit., p. 179.

Pavel, rătăcirilor lumii vechi: «De aceea, zice el, și Dumnezeu i-a dat pradă faptelor celor necurate ale inimii lor, încât ei singuri și-au întinat trupurile..., i-a dat pradă unor fapte rușinoase... și, cum nu s-au îngrijit să aibă pe Dumnezeu în cuget, i-a dat și Dumnezeu în seama minții lor celei rătăcite, ca să facă ceea ce nu se cade» (Rom. 1, 24—28).

«Dar ce, Dumnezeu duce pe om în ispită?», se întreba Sfântul Gherman I al Constantinopolului. «Ferească Dumnezeu! Căci Dumnezeu nu este autorul celor rele, dar noi să-L rugăm ca prin multele Sale îndurări să nu îngăduie să cădem în ispită: Doamne, dacă ne caută pe noi satana, ca să ne cearnă ca pe grâu, precum a căutat și pe Sfinții Tăi Apostoli, dar nu a reușit, sau ca pe Iov odinioară, să nu-i dai lui putere asupra noastră! Dar chiar dacă un om rău va voi să ne ducă în ispită, nu ne lăsa pe noi în voia lui, ci ocrotește-ne cu acoperământul aripilor Tale» [891]. Rugându-ne «Și nu ne duce pe noi în ispită», înțelegem că cerem ca, prin puterea Sa, Tatăl ceresc să domolească în noi vifornița patimilor, neutralizând influențele lor vătămătoare și, astfel, să nu cădem înfrânți sub atacul tentațiilor.

În plus, cererea «Și nu ne duce pe noi în ispită» este menită să ne aducă aminte, precum sublinia Sfântul Ciprian, că suntem ființe slabe și că deci nu trebuie să ne mândrim că victoria s-ar putea obține sau s-ar putea atribui exclusiv meritului nostru [892].

g) A șaptea cerere — *«Ci ne izbăvește de cel rău»* — urmează ca o întărire și completare a celei precedente. Căci, precum observă Sfântul Chiril al Ierusalimului, dacă cuvintele «Nu ne duce pe noi în ispită» ar fi avut sensul de a nu fi ispitiți, Domnul n-ar fi spus «ci ne izbăvește de cel viclean» [893]. Cel rău este «spiritul cel rău..., autorul și adevăratul principiu al tuturor relelor» [894], care ne vine fie direct prin cursele întinse de el, fie prin oameni sau pofte. Dacă n-a putut să se atingă de turmele lui Iov fără învoirea lui Dumnezeu și n-a avut putere să intre în turma porcilor din ținutul gherghesenilor mai înainte de a fi primit îngăduința de la Fiul lui Dumnezeu, «va avea el putere — zice Sfântul Ioan Gură de Aur — asupra oamenilor veghetori și cuvioși, păziți de Dumnezeu, Căruia ei îi slujesc ca stăpânului și împăratului lor?» [895]. Izbăvirea de cel rău trebuie înțeleasă deci nu în sensul de a nu fi atacați de el, ci în acela că, atunci când ne găsim strâmtorați, să nu ne simțim părăsiți, ci să luptăm împotriva lui fără a deznădăjdui (II Cor. 4, 8). De aceea, în această ultimă cerere, ne rugăm lui Dumnezeu să ne ajute să-l biruim pe cel rău ori de câte ori ajungem obiectul sau ținta atacurilor lui.

Rugăciunea Domnească este încheiată, în Liturghie, cu ecfonisul preotului: *«Că a Ta este împărăția și puterea și slava: a Tatălui și a* de a nu fi duși în ispită, ne rugăm ca Tatăl nostru cel ceresc să nu îngăduie dușmanului mântuirii noastre să ne ispitească[886]. Pentru a scoate în evidență acest sens, Sfântul Ciprian[887] ca și Sfântul Ambrozie al Mediolanului traduc textul cererii respective într-o formă interpretativă: *«Și să nu îngădui* (ne patiaris) să fim duși în ispită». *«Vezi ce zice?»*, adaugă Sfântul Ambrozie: «*Și să nu îngădui* să fim duși în ispita pe care nu putem să o suportăm[888]. Nu zice: Să nu ne duci în ispită, ci, asemenea unui atlet, vrea acea cercare pe care natura umană să o poată suporta»[889]. De altfel, această interpretare consună cu ceea ce ne învață Sfântul Apostol Pavel, când scrie că Dumnezeu admite nu ca să nu fim ispitiți, ceea ce este cu neputință pentru condițiile firii noastre omenești, ci ca să nu fim ispitiți peste puterile noastre. «Pe voi» — zice acest Sfânt Apostol — «nu v-a ajuns decât o ispită omenească, dar Dumnezeu, Care este bun (credincios), nu va îngădui să fiți ispitiți peste puterile voastre, ci, o dată cu îngăduirea ispitei, va trimite și ușurare, ca să o puteți birui» (I Cor. 10, 13).

---

[891] Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 445 B.

[892] Cf. Sf. Ciprian, *De oratione*, 26.

[893] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V mistagogică*, 18.

[894] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XIX la Matei*, 6.

[895] Idem, *Omilia asupra textului: «strâmtă este ușa»*, 5.

Dacă știm că micile păsărele, care nu s-au folosit cum trebuie de aripile ce li s-au dat pentru a se ridica în aer, nu cad în laț fără știrea lui Dumnezeu (Matei 10, 29; Luca 12, 6), apoi trebuie să înțelegem că, atunci când cerem lui Dumnezeu «nu ne duce pe noi în ispită», Îl rugăm să ne cruțe sau, mai bine-zis, *să nu ne lase să cădem în ispită*; cu alte cuvinte, cerem în rugăciunea noastră să ne ajute să rămânem sub ascultarea îndemnurilor conștiinței curate și să facem uz corect de rațiunea sănătoasă, pentru ca să nu săvârșim nimic prin care am ajunge pradă vreunei ispite supuse dreptei judecăți a lui Dumnezeu, cum se întâmplă de obicei celor ce se lasă la discreția poftelor desfrânate ale inimilor lor, a patimilor rușinoase sau sub conducerea minții lor dezordonate[890]. Este tocmai ceea ce se aplică în scrierile Sfântului Apostol

---

[886] Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 69.

[887] *De oratione*, 25, PL., IV.

[888] Temeiul acestei interpretări se găsește de fapt în însuși textul epilogului sau adaosului pe care îl rostește preotul în Liturghia *Sfântului* Iacob, după ce clerul și poporul au recitat Rugăciunea Domnească, epilog care nu este altceva decât o formă dezvoltată a ultimei cereri: *«Și nu ne duce pe noi în ispită (cercarea) pe care nu o putem suporta* (ὑπενεγκεῖν), Doamne al puterilor, Cela ce cunoști neputința (slăbiciunea) noastră, ci ne apără de cel rău și de lucrările lui și de toată bântuirea (vătămarea, supărarea, ’επηρείας), și uneltirea (μεθοδείας) lui, pentru numele Tău cel sfânt, pe care, îl chemăm peste smerenia noastră». Vezi textul original la Dom. B.-Ch. Mercier, *op. cit.*, în R. Graffin, *Patrologia orientalis*, XXVI, fasc. 2, p. 224/110.

[889] Sf. Ambrozie al Mediolanului, *De sacramentis*, cartea V, cap. 4: «Vide, quid dicat: *Et ne patiaris induci nos in tentationem, quam ferre non possumus*. Non dicit: Non inducas in tentationem; sed quasi athleta talem vult tentationem, quam ferre possit humana conditio». La Johannes Quasten, *Monumenta patristica et liturgica vetustissima*, pars. III, în *Florilegium patristicum*, fasc. VII, edit. de Bernhardus Geyer și Johannes Zellinger, Bonn, 1936, p. 170/58. Sesizând această particularitate, Fericitul Augustin ține să remarce că «mulți însă, când se roagă, zic astfel: «Să nu îngădui să fim duși în ispită», explicând adică cum să se înțeleagă (expresia) «și nu ne duce». *De sermone in monte*, II, 9, 30, P. L. XXXIV, col. 1282; la Johannes Quasten, *op. cit.*, p. 170/58, n. 6.

[890] Cf. Origen, *Despre rugăciune*, cap. XIX, 17, în trad. cit., p. 179.

Pavel, rătăcirilor lumii vechi: «De aceea, zice el, și Dumnezeu i-a dat pradă faptelor celor necurate ale inimii lor, încât ei singuri și-au întinat trupurile..., i-a dat pradă unor fapte rușinoase... și, cum nu s-au îngrijit să aibă pe Dumnezeu în cuget, i-a dat și Dumnezeu în seama minții lor celei rătăcite, ca să facă ceea ce nu se cade» (Rom. 1, 24—28).

«Dar ce, Dumnezeu duce pe om în ispită?», se întreba Sfântul Gherman I al Constantinopolului. «Ferească Dumnezeu! Căci Dumnezeu nu este autorul celor rele, dar noi să-L rugăm ca prin multele Sale îndurări să nu îngăduie să cădem în ispită: Doamne, dacă ne caută pe noi satana, ca să ne cearnă ca pe grâu, precum a căutat și pe Sfinții Tăi Apostoli, dar nu a reușit, sau ca pe Iov odinioară, să nu-i dai lui putere asupra noastră! Dar chiar dacă un om rău va voi să ne ducă în ispită, nu ne lăsa pe noi în voia lui, ci ocrotește-ne cu acoperământul aripilor Tale»[891]. Rugându-ne «Și nu ne duce pe noi în ispită», înțelegem că cerem ca, prin puterea Sa, Tatăl ceresc să domolească în noi vifornița patimilor, neutralizând influențele lor vătămătoare și, astfel, să nu cădem înfrânți sub atacul tentațiilor.

În plus, cererea «Și nu ne duce pe noi în ispită» este menită să ne aducă aminte, precum sublinia Sfântul Ciprian, că suntem ființe slabe și că deci nu trebuie să ne mândrim că victoria s-ar putea obține sau s-ar putea atribui exclusiv meritului nostru[892].

g) A șaptea cerere — *«Ci ne izbăvește de cel rău»* — urmează ca o întărire și completare a celei precedente. Căci, precum observă Sfântul Chiril al Ierusalimului, dacă cuvintele «Nu ne duce pe noi în ispită» ar fi avut sensul de a nu fi ispitiți, Domnul n-ar fi spus «ci ne izbăvește de cel viclean»[893]. Cel rău este «spiritul cel rău..., autorul și adevăratul principiu al tuturor relelor»[894], care ne vine fie direct prin cursele întinse de el, fie prin oameni sau pofte. Dacă n-a putut să se atingă de turmele lui Iov fără învoirea lui Dumnezeu și n-a avut putere să intre în turma porcilor din ținutul gherghesenilor mai înainte de a fi primit îngăduința de la Fiul lui Dumnezeu, «va avea el putere — zice Sfântul Ioan Gură de Aur — asupra oamenilor veghetori și cuvioși, păziți de Dumnezeu, Căruia ei îi slujesc ca stăpânului și împăratului lor?»[895]. Izbăvirea de cel rău trebuie înțeleasă deci nu în sensul de a nu fi atacați de el, ci în acela că, atunci când ne găsim strâmtorați, să nu ne simțim părăsiți, ci să luptăm împotriva lui fără a deznădăjdui (II Cor. 4, 8). De aceea, în această ultimă cerere, ne rugăm lui Dumnezeu să ne ajute să-l biruim pe cel rău ori de câte ori ajungem obiectul sau ținta atacurilor lui.

Rugăciunea Domnească este încheiată, în Liturghie, cu ecfonisul preotului: *«Că a Ta este împărăția și puterea și slava: a Tatălui și a*

---

[891] Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 445 B.

[892] Cf. Sf. Ciprian, *De oratione*, 26.

[893] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V mistagogică*, 18.

[894] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XIX la Matei*, 6.

[895] Idem, *Omilia asupra textului: «strâmtă este ușa»*, 5.

Fiului și a Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor» [896], la care strana, corul sau credincioșii răspund «amin»! Această doxologie vine ca un fel de expunere solemnă a temeiurilor prin care se explică curajul nostru de a ne fi adresat Părintelui ceresc cu cererile din rugăciunea ce ne-a fost dată de Fiul Său. Ți-am făcut, adică, atâtea cereri, pentru că știm că ai putere să ni le împlinești, pentru «că a Ta este împărăția și puterea». Este, după exegeza Sfântului Ioan Gură de Aur, ca și cum am zice: Îți cerem toate acestea, întrucât Te recunoaștem ca Stăpânul a toate, Care ai o putere ce nu se va sfârși niciodată, Care poți toate câte le voiești și posezi o slavă pe care nu Ți-o poate lua nimeni. Pentru toate aceste motive, îți mulțumim Ție, Celui ce ai binevoit să ne dăruiești atâtea bunătăți, și mărturisim că Ție Ți se cuvine toată slava, toată cinstea, ca unuia ce ai toată puterea; Ție, Părinte și Fiule și Duhule Sfinte, acum și pururea și în vecii vecilor [897].

d. **Rugăciunea Domnească în istoria Liturghiei.** Deși documentele nu ne procură date directe despre întrebuințarea Rugăciunii Domnești în Liturghia Bisericii primare, este totuși greu de admis că ea ar fi putut lipsi din cadrul Liturghiei primitive. Autoritatea divină a autorului ei și proprietatea acestei rugăciuni de a se rezuma numai la câteva cereri scurte și, totuși, atât de complete, atât de desăvârșit adaptate și corespunzătoare condițiilor omului, ca ființă religioasă, reprezintă considerații pentru care ea s-a putut impune de la început în schema vechii Liturghii, înaintea oricăror altor compoziții ale primelor generații de creștini [898].

Recomandația din *Didahia celor 12 Apostoli* (între anii 80 și 100) de a se recita de trei ori pe zi «Tatăl nostru», deși înscrisă în capitolul VIII, adică imediat înaintea capitolelor privitoare la Sfânta Euharistie și la împărtășire, nu poate fi invocată totuși în sprijinul concluziei de mai sus, din cauza lipsei de legătură și continuitate între părțile citate. S-a presupus, pe de altă parte, că o anumită expresie din titlul rugăciunii din *Evhologhiul lui Serapion de Thmuis* (în preajma jumătății veacului al IV-lea), în legătură cu frângerea Sfântului Agneț, ar putea fi interpretată în sensul existenței rugăciunii «Tatăl nostru» în rânduiala Liturghiei din acea epocă; textul Rugăciunii Domnești lipsește însă, ca și recomandația de a fi rostită. Nici în Liturghia transmisă de așa-numitele «rânduieli bisericești» nu se găsește menționată. Astfel,

---

[896] Adică așa cum se găsește redactată această rugăciune în Evanghelia după Matei 6, 13, text care lipsește însă din versiunea lui Luca 11, 4, unde lipsește, de altfel, și ultima cerere («ci ne izbăvește de cel rău»).

[897] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia asupra textului de la Matei* 7, 14.

[898] «Cel Care ne-a dat viața ne-a învățat să ne și rugăm...» — zice Sf. Ciprian, episcopul Cartaginei —, «pentru ca să fim mai lesne ascultați, când vorbim cu Tatăl prin cererea și rugăciunea ce am fost învățați de Fiul (să le zicem).... Căci care rugăciune poate fi mai spirituală decât aceea care ne-a fost dată cu adevărat de către Hristos, de Care ne-a fost trimis nouă și Duhul Sfânt?». *De oratione dominica*, 1, trad. de Pr. Matei Pîslaru, în colecția *Scrieri alese din operele Sfântului Ciprian, episcop al Cartaginei și martir*, Râmnicu-Vâlcii, 1935.

ea lipsește din slujba Liturghiei redată în cartea a VIII-a a *Constituțiilor Apostolice*, precum și din cea cuprinsă în apocriful *Testamentum Domini*. Cel puțin, în acest din urmă document, după împărtășire figurează o rugăciune parafrazată pe tema Rugăciunii Domnești, din care se pot recunoaște fără greutate primele trei cereri și o parte din doxologia finală [899].

De vreme ce însă Fericitul Ieronim a putut scrie, pe când se afla la Betleem, în anul 415, că Mântuitorul «a învățat pe Apostolii Săi că, în fiecare zi, la Jertfa Trupului Său, credincioșii să îndrăznească a zice «Tatăl nostru...» [900], înseamnă că întrebuințarea liturgică a Rugăciunii Domnești în Biserica din Palestina avea temei în vechea practică a tradiției creștine. Prima informație categorică despre uzul liturgic al acestei rugăciuni, și anume chiar la locul în care se află fixată și astăzi, ne-o dă însă Sfântul Chiril al Ierusalimului († 386), în *Cateheza XXIII* (a V-a mistagogică, 11—18) [901], rostită poate în jurul anului 350.

Deși în omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur Rugăciunea Domnească se găsește explicată de două ori [902], pe când se afla în Antiohia, totuși, despre practicarea ei liturgică nu face decât o mențiune ștearsă în *Omilia asupra lui Eutropiu*, 5 [903], la Constantinopol. Contemporanul acestui din urmă Sfânt Părinte, Sfântul Ambrozie al Mediolanului († 397), comentează de asemenea pe la anul 387 rugăciunea «Tatăl nostru» [904], dar ea lipsește din Liturghia pusă sub numele lui. În schimb, scrierile creştine din Biserica Africii de Nord cuprind date care se referă la folosirea de timpuriu a Rugăciunii Domneşti în Liturghie. Astfel, Tertulian, care considera Rugăciunea Domnească «legitima oratio» [905] şi că ea «rezumă întreaga Evanghelie» [906], afirmă că ea se recita în cursul Liturghiei [907]. Deşi Tertulian nu-i determină precis locul, totuşi se poate deduce că, din moment ce el califică sărutarea păcii drept «sigiliul rugăciunii» (Domneşti), această rugăciune ocupa locul pe care îl are în Missa romană, în care sărutarea păcii se dă după recitarea ei, adică imediat înainte de împărtăşire [908]. Acesta este, într-adevăr, momentul din Sfânta Liturghie pe care Fericitul Augustin îl precizează că era destinat pentru recitarea Rugăciunii Domneşti : «la acestea (după doxologia, cu care se încheia rugăciunea de sfinţire, a Sfintei Jertfe) ziceţi : amin... Se spune apoi Rugăciunea Domnească... După aceasta, se zice : Pace vouă, şi credincioşii se sărută cu sărutare sfântă» [909]. Fapt este că folosirea Rugăciunii Domneşti în Liturghie se constată în regiunile bisericeşti în care se practica Liturghia zilnică, şi anume la Ierusalim şi în Biserica Africii de Nord. Acest amănunt a dat naştere la ipoteza că, poate, iniţiativa acestui uz ar aparţine acestor Biserici, sub sugestia cererii «pâinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi» [910].

---

[899] A se vedea textul în traducerea franceză a lui F. Nau, *La version syriaque de l'Octateuque de Clement*, cap. XIII, 15, Paris, 1913, p. 36.

[900] *Dialogus contra Pelagium*, cartea III, cap. 15, P. L., XXIII, col. 585; vezi și Pierre Batiffol, *Leçons sur la messe*, XI, éd., Paris, 1927, p. 277 și 280; de asemenea, L. A. Molien, *op. cit.*, t. I, p. 381, 384.

[901] P. G., XXXIII, col. 1117 A — 1123 A.

[902] *Omilia XIX la Matei*, 4, 7, P. G., LVII, col. 280 ș.u. și *Omilia despre paraliticul coborât prin acoperiș*, 3—5. La Jeannin, *op. cit.*, t. IV, p. 21—24.

[903] P. G., LII, col. 396. La Jeannin, *op. cit.*, t. IV, p. 285.

[904] «Sf. Ambrozie al Mediolanului, *De sacramentis*, cart. V, cap. IV. Explicarea Rugăciunii Domnești a făcut obiectul multor comentatori dintre Sfinții Părinți și scriitorii bisericești, ca, de exemplu:

I. — În răsărit: — Clement Alexandrinul (+ înainte de 215—216) — parțial și incidental: cererea I în 'Εκ τῶν προφητικῶν 'Εκλογαί, 19, 1; cererea II în 'Υποτυπώσεις; cererea III și IV în *Stromata*, cart. IV, cap. 8, P. G., VIII și cart. VI, cap. 13, P. G., IX; — Origen (+ 254—255), Περὶ εὐχῆς, P. G., XI; — Sf. Chiril al Ierusalimului (+ 386), *Cateheza V mistagogică*, P. G., XXXIII (traducerea în limba română de Pr. D. Fecioru în colecția «Izvoarele Ortodoxiei», 7, București 1945); — Sf. Grigore de Nisa (+ 394), Εἰς τὴν προσευχήν, P. G., XLIV (traducerea în limba română la Nicolae D. Popescu, *Cele cinci cuvântări despre Rugăciunea Domnească*, teză pentru licență, București, 1907); — Sf. Ioan Gură de Aur (+ 407), *Omilia VII la Matei*, 14 («strâmtă este ușa...») și *Omilia XIX la Matei*, 4, 7, P. G., LI; — Sf. Maxim Mărturisitorul (+ 662), *Scurtă tâlcuire la Tatăl nostru*, P. G., XC (traducerea românească în *Filocalia*, vol. 2, Sibiu, 1947); — Sf. Gherman I al Constantinopolului (+ 733), *Comentariu liturgic* (Teoria mistică...), P. G., XCVIII; — Simion, arhiepiscopul Tesalonicului (veacul al XV-lea), *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 320 și *Despre sfânta Biserică*, P. G., CLV (trad. în limba română de Toma Teodorescu, în vol. *Tratat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe...*, București, 1865); — Petru Movilă (veacul al XVII-lea), *Mărturisirea ortodoxă*, partea II, Întreb. VII—XVII.

Rugăciunea Domnească figurează în toate Liturghiile, având-şi locul între Anafora şi împărtăşire, deşi nu pretutindeni chiar în acelaşi moment. Fixarea Rugăciunii Domneşti în această parte a Liturghiei a fost determinată, desigur, de faptul că, prin conţinutul ei, a fost considerată proprie ca pregătitoare pentru primirea sfintei împărtăşiri. Şi anume, pe de-o parte, prin extinderea sensului cererii «pâinea noastră cea de toate zilele...» şi la Sfânta Euharistie, iar pe de alta, pentru considerentul subliniat de Fericitul Augustin că cererea «şi ne iartă nouă greşelile noastre...» are eficacitate în materie de iertarea păcatelor veniale, aşa încât împărtăşirea să poată urma fără osândă pentru credincioşi [911].

II. — În Apus : — Tertulian (+ 240), *De oratione*, P. L., I ; — Sf. Ciprian (+ 258), *De dominica oratione*, P. L., IV (trad. în limba română de Pr. Matei Pîslaru, în «Biblioteca Părinţilor bisericeşti», nr. 1, Râmnicu-Vâlcii, 1935) ; — Sf. Ambrozie al Mediolanului (+ 397), *De sacramentis*, P. L., XVI ; — Fer. Augustin (+ 430), *Epistola* CXXX, cap. XI, 21 şi XII, 22—23, P. L., CXXX, col. 502—504, iar în alte scrieri ale sale, referiri şi menţiuni incidentale şi fragmentare.

Asupra Rugăciunii Domneşti s-au oprit cu scurte explicaţii şi literaţi profani din epoca noastră ca, de exemplu : Nicolae Gogol, *Explicarea dumnezeieştii Liturghii* (în limba rusă şi în traducerea franceză de Dom Theodore Belpaire, *La divine liturgie medité par Gogol*, Prieure d'Amay sur Meuse, Belgique, tradusă în limba română sub acelaşi titlu de Pr. Marin Dumitrescu, Râmnicu-Vâlcii, 1937) ; Giovanni Papini, *Histoire du Christ*, trad. fr., Paris, 1923, p. 222—225.

[905] Tertulian, *De fuga*, 2, P. L., II, col. 105.

[906] Idem, *De oratione* (compusă între anii 200 şi 206), P. L., I, col. 1153.

[907] *Ibidem*, 3—4, P. L., I, col. 1156—1157.

[908] «Osculum pacis, quod est signaculum orationis», *De oratione*, XIV.

[909] Fer. Augustin, *Sermo VI*, 3, cf. şi *Sermo XLIX*, 8 ; *XLIII*, 12 ; *CCXXVII* ; *Epistola CXLIX*, 16.

[910] Cf. Fer. Augustin, *De sermone in monte*, II, 26. Vezi la Mgr. Pierre Batiffol, *op. cit.*, p. 277.

[911] Fer. Augustin, *Sermo VI*, 3 şi *Sermo XVII*, 5.

e. Finalul primei părţi a oficiului după Anafora. În cadrul pregătirilor pentru momentul împărtăşirii intră, potrivit regulii din Liturghia bizantină, şi obiceiul ca, în timpul Rugăciunii Domneşti, diaconul să-şi aşeze orarul cruciş pe spate şi pe piept, în aşa fel ca ambele capete să cadă egal în faţă, pentru ca el să rămână mai liber în mişcările sale, în legătură cu actul împărtăşirii. S-a asociat în acelaşi timp şi o semnificaţie simbolică acestui ritual prescris diaconului, şi anume că, având să se apropie de Domnul euharistic, diaconul imită pe serafimi, care îşi acoperă faţa cu două aripi [912].

După ce strana, corul sau credincioşii au răspuns «amin» la ecfonisul intonat de preot când s-a încheiat rostirea rugăciunii «Tatăl nostru», preotul îi binecuvintează cu obişnuita formulă : «Pace tuturor», la care ei răspund în acelaşi spirit de urare : «Şi duhului tău». Asistenţa este apoi invitată : «Capetele voastre, Domnului să le plecaţi» şi, în timp ce ea îşi ia o poziţie de smerită înclinare şi s-a dat, într-o intonare mai largă sau prelungită, răspunsul «Ţie, Doamne», preotul citeşte în taină rugăciunea plecării capetelor, înainte de împărtăşire.

Prima parte a oficiului după Anafora se încheie astfel cu o rugăciune specială, în care preotul prezintă, am putea spune, pe credincioşi îndurării dumnezeieşti, înainte de primirea Sfintelor Taine. Textul acestei rugăciuni este diferit în cele trei formulare ale Liturghiei. Cea din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur se arată preocupată în fond de aplicarea efectelor Jertfei euharistice, corespunzător trebuinţelor fiecăruia ; în toate însă se cere «Părintelui îndurărilor», să «caute cu ochi milostivi spre tot poporul» (Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite şi Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur), să-l binecuvinteze şi să-l învrednicească «a se împărtăşi fără osândă cu aceste ale Tale preacurate şi de viaţă făcătoare Taine, spre iertarea păcatelor şi spre unirea cu Sfântul Duh» (Liturghia Sfântului Vasile cel Mare).

Cu alte cuvinte, «procedând întocmai ca avocaţii», precum se exprima Fericitul Augustin, «preoţii înfăţişează Puterii milostive pe cei de sub protecţia lor (pe credincioşii lor), prin punerea mâinii» [913]. «Toate acestea ei le cer însă de la Părintele ceresc, pentru meritele Mântuitorului şi prin mijlocirea Lui» [914], mărturisire pe care o fac prin ecfonisul din *Liturghier*, comun tuturor celor trei rugăciuni amintite : «Cu harul şi cu îndurările şi cu iubirea de oameni a Unuia-Născut Fiului Tău, cu Care eşti binecuvântat, împreună cu Preasfântul şi bunul şi de viaţă făcătorul Tău Duh, acum şi pururea...». Credincioşii confirmă prin răspunsul lor : «amin».

---

[912] Sf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 174.

[913] Fer. Augustin, *Epistola CXLIX*, 12—16 : «...cum populus benedicitur, tunc antistites, velut, advocati, susceptos suos per manus impositionem misericordissima oferunt potestati».

[914] Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 527 şi «Candela», an 1893, p. 70.

D. ÎMPĂRTĂȘIREA ÎN CADRUL SFINTEI LITURGHII

1. Actele manuale pregătitoare. 2. Împărtășirea. 3. Împărtășirea la Sfânta Liturghie privită sub aspectul spiritualității creștine

1. Actele manuale pregătitoare

a. Înălțarea Sfântului Agneț. b. Frângerea Sfântului Agneț. c. Amestecarea sau unirea sfintelor elemente. d. Căldura

După rugăciunea «Tatăl nostru» urmează partea finală a Liturghiei, care culminează în actul împărtășirii. Înainte de acest act însă Sfintele Daruri sunt supuse unei serii de acțiuni rituale manuale, menite în primul rând a crea condițiile practice potrivite în acest scop. Prin semnificația simbolică a acestor acțiuni se subliniază în același timp și ideea de jertfă, de la baza Sfintei Euharistii, precum și unitatea acestei Jertfe, în cele două materii ale ei, pâinea și vinul [915]. Aceste acțiuni sunt:

— Înălțarea Sfântului Agneț (Ὕψωσις τοῦ ζωηφόρου ἄρτου);
— Frângerea (Μελισμός, dezmembrarea, împărțirea);
— Amestecarea sau unirea (Ἕνωσις) sfintelor elemente; și
— Căldura (Ζέον).

a. **Înălțarea Sfântului Agneț.** Actele manuale sunt precedate în toate cele trei Liturghii, întocmai ca în *Codicele Barberini 336*, de rugăciunea citită în taină de către preot: «Ia aminte, Doamne Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru, din sfântul Tău locaș și de pe scaunul slavei împărăției Tale și vino ca să ne sfințești pe noi, Cel ce sus împreună cu Tatăl șezi și aici, în chip nevăzut, împreună cu noi ești. Și ne învrednicește a ni se da nouă (liturghisitorilor), prin mâna Ta cea puternică, Preacuratul Tău Trup și Scumpul Tău Sânge și, prin noi, la tot poporul». În *Codicele Barberini 336*, această rugăciune este intitulată «Rugăciunea înălțării Pâinii» [916]. Ea lipsește din unele manuscrise, iar în altele se găsesc în locul ei ori chiar după ea rugăciuni deosebite, ca, de exemplu, troparele «Miluiește-ne pe noi...» și «Doamne, miluiește-ne pe noi...», uneori multiplicate prin recitarea rugăciunii «Împărate ceresc...» sau a stihului 1 din Psalmul 141 («Înălța-Te-voi, Dumnezeul meu, Împăratul meu, și voi binecuvânta numele Tău în veacul veacului»), ori a stihului 6 din Psalmul 107 («Înalță-Te peste ceruri, Dumnezeule, și peste tot pământul (să strălucească) slava Ta»), în timp ce preotul cădește Sfintele Taine [917].

---

[915] Cf. și Joannes Michael Hanssens, *op. cit.*, t. III, 503.

[916] F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, vol. I: *Eastern Liturgies*, p. 341.

[917] Vezi, de exemplu, *Ms. 425* (veacul al XVI-lea), Bibl. Metocului Sfântului Mormânt la Constantinopol: la A. Dmitrievschi, Εὐχολόγια..., p. 824; *Ms. 780* (veacul al XVI-lea), Bibl. Mânăstirii Sf. Pantelimon din Atos; *Ibidem*, p. 828; *Ms. 341* (veacul al XVI-lea — al XVII-lea); *Ibidem*, p. 950. Vezi și «Candela», 1893, p. 70, n. 2.

În rugăciunea înălțării Sfintei Pâini se reia, precum se vede, se dezvoltă și se aplică în chip propriu și într-o formă interpretativă ideea deja exprimată în rugăciunea tainică din timpul Imnului heruvic: «*Tu ești* (Cel ce aduci și Cel ce Te aduci, Cel ce primești și) *Cel ce Te împarți*, Hristoase, Dumnezeul nostru...». Așa, adică, precum la Cina cea de taină, când a anticipat în chip tainic, prin moarte sacramentală și deci sub formă nesângeroasă, Jertfa Sa de pe cruce, Domnul a dat Sfinților Apostoli Trupul și Sângele Său, tot astfel și în Liturghie, unde este prezent în chip nevăzut dar real, sub forma Pâinii și a Vinului euharistic, își dă spre împărtășire Preacuratul Său Trup și Scumpul Său Sânge, însă acum, prin intermediul sfințiților slujitori. Îndeosebi pentru aceasta au fost sfințiți liturghisitorii: să înfățișeze adică lui Dumnezeu proaducerile Bisericii și pentru a primi de la El și a împărți credincioșilor darurile bunătății Lui. De aceea, înainte de a începe operațiunile sacre pregătitoare în vederea împărtășirii, liturghisitorul cere harul de a fi vrednic de această slujbă, prin care el, un om, imită pe Dumnezeu, și deci de a înfățișa sau reprezenta pe Iisus Hristos în săvârșirea și distribuirea Sfintelor Taine ale Trupului și Sângelui Său; pe de altă parte, se roagă ca acela care urmează să se împărtășească să le primească într-o desăvârșită curăție [918]. Mai lămurit, liturghisitorii se roagă Mântuitorului ca să le ajute să fie învredniciți să primească mai întâi ei înșiși Preacuratul Trup și Sfântul Său Sânge, «din mâna Lui cea puternică», pentru ca, apoi, prin intermediul lor, să fie împărtășiți cu Sfintele Taine și credincioșii.

Întrucât în timpul operațiunilor pregătitoare pentru împărtășire, precum și al celor pentru administrarea ei, liturghisitorii se vor atinge de Sfântul Trup și Sânge, luându-le cu propriile lor mâini, ei cer cu umilință să fie curățiți prin harul Sfântului Duh. În acest scop, preotul în altar, iar diaconul, în locul unde stă, se închină de trei ori plecându-se și rostind de fiecare dată stihul «Dumnezeule, curățește-mă pe mine păcătosul...» (o adaptare liturgică a textului din Luca 18, 13 și Ps. 50, 3). În vederea acestui moment, ei și-au curățit deja mâinile prin spălare, încă din timpul Axionului, simbolizând totdeauna prin aceasta și curățirea sufletească, cu care se cuvine a se apropia și a sluji cele sfinte.

Cursul Liturghiei a ajuns astfel la punctul când preotul trebuie să guste el însuși din ospățul cel dumnezeiesc și să invite după aceea și pe credincioși. Ca atare, îndată după ecfonisul «Cu harul și cu îndurările...», dinaintea rugăciunii înălțării Sfintei Pâini, diaconul rostește din mijlocul bisericii, cu voce înaltă și accentuată, «Să luăm aminte!», ca pe vremea Sfântului Ioan Gură de Aur [919] și după obiceiul consemnat în *Constituțiile Apostolice* (cartea VIII, 13), făcând atenți în acest chip pe credincioși asupra actului însemnat al împărtășirii ce are să urmeze. Luând în acest timp Sfântul Trup cu primele trei degete de la ambele mâini, preotul îl înalță făcând cu el semnul crucii deasupra sfântului disc și rostind cu același ton impresionant : «Sfintele — sfinților» (τὰ ἅγια — τοῖς ἁγίοις)[920], adică *Sfintele* (Taine) *sunt pentru sfinți.* În lipsa diaconului, preotul rostește el singur ambele părți ale acestei fraze liturgice, al cărei echivalent poate fi ușor descifrat în formula «De este cineva sfânt să vie (să se apropie), iar de nu este, să se pocăiască» *(Didahia celor 12 Apostoli* X, 6), obișnuită în rânduiala Sfintei Euharistii din epoca Părinților apostolici.

---

[918] Cf. Pseudo-Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia bisericească*, cap. III, 12.

[919] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XVII la Epistola către Evrei*, 4, P. G., LXIII, col. 132.

Nu este greu de observat dubla funcțiune a acestei interjecții liturgice, care constituie, pe de-o parte, o invitație la împărtășire pentru cei pregătiți, dar în același timp o oprire pentru ceilalți. Ca un crainic al lui Dumnezeu, preotul pe unii îi cheamă — zice Sfântul Ioan Gură de Aur —, iar pe alții îi îndepărtează, făcând aceasta nu cu mâna, ci cu graiul, mai lămurit decât cu mâna ; căci atunci când zice cu glas ridicat și puternic «Cele sfinte sunt pentru cei sfinți», este ca și cum ar vrea să spună : Înapoi cel ce nu este sfânt ! [921] Termenul «sfinți» este întrebuințat aci în sensul comun din Biserica primară, adică pentru toți credincioșii care nu s-au despărțit de Hristos prin păcate de moarte[922], ci se nevoiesc în viață virtuoasă și sunt pregătiți prin pocăință. Este mai mult ca sigur că, în fapt, oprirea de la împărtășire a celor nevrednici nu se traducea printr-o îndepărtare a lor în biserică, ci prin obligația de a se abține de la împărtășire.

În *Comentariul liturgic* al Sfântului Gherman I al Constantinopolului, se recomandă o întreită repetare a acțiunii de înălțare a Sfântului Agneț, la înălțimi diferite, începând de sus în jos, deasupra potirului[923]. Unele manuscrise adaugă chiar că, în timpul acestei întreite însemnări în chipul crucii, preotul recita Trisaghionul cel mic («Sfinte Dumnezeule»)[924]. Se pare, totuși, că în vechimea mai depărtată liturghisitorul obișnuia să ridice mâinile în acest moment, iar nu Sfânta Pâine. Așa, cel puțin, ne lasă să înțelegem Sfântul Ioan Gură de Aur care, oprindu-se asupra impresiei produse de pronunțarea propoziției «Sfintele —

---

920. La Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, preotul se acomodează situației respective, atât în ceea ce privește acțiunea, cât și textul. Întrucât, adică, Sfânta Pâine a fost sfințită și deja înălțată la Liturghia precedentă a Sfântului Ioan Gură de Aur ori a Sfântului Vasile cel Mare, când a fost pregătit Sfântul Agneț, acum ea nu mai este înălțată. Preotul vâră numai mâna pe dedesubtul aerului, cu care se află acoperită Sfânta Pâine și, atingând-o cu toată evlavia și frica, fără să o înalțe, zice cu glas mare : *«Cele mai înainte sfințite — Sfintele sfinților»*.

921. *Omilia XVII la Epistola către Evrei,* 5, P. G., LXII, col. 133. Cf. si Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V mistagogică,* 19.

922. Nicolae Cabasila, *op. cit.,* P. G., CL, col. 419 A—B.

923. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.,* P. G., XCVIII, col. 44 BC : «...O cruce care se face în sus arată că s-a sfințit eterul de sus, cea de la mijloc, aerul, iar cea de jos, care se face deasupra discului și aproape de el, pământul, în care s-a îngropat și trupul de viață făcător al lui Hristos».

924. *Ms. 709* (an. 1260) din Bibl. din Patmos. La A. Dmitrievschi, Εὐχολόγια, p. 158.

sfinților», descrie astfel acțiunea preotului în acest moment : «Cu glas mare, cu strigăt înfricoșător, ca un crainic ridicând mâna spre (cer) înălțime (τὴν χεῖρα ἄρων εἰς τὸ ὕψος), ațintit în sus...»[925]. Spre finele veacului al V-lea însă, când a fost probabil scrisă lucrarea *Despre ierarhia bisericească* a lui Pseudo-Dionisie Areopagitul, se pare că înălțarea Sfintei Pâini constituia o practică curentă. Acesta era, cel puțin, punctul de vedere al Sfântului Maxim Mărturisitorul, pe la mijlocul veacului al VII-lea. El se oprește anume asupra pasajului din *Ierarhia bisericească,* în care se vorbește despre acțiunea arhiereului de a aduce sau a scoate darurile în văzul sau sub privirea poporului (ὕπ 'ὄψιν)[926]. Sfântul Maxim socotește că acest ὕπ 'ὄψιν nu poate avea altă explicație decât în practica de pe vremea acelui Sfânt Părinte (Pseudo-Dionisie Areopagitul), de a rămâne Dumnezeieștile Daruri acoperite după sfințire până înainte de împărtășire, când ele erau înălțate o dată cu vosglasul : «Sfintele — sfinților»[927].

La origine deci înălțarea Sfintei Pâini a avut un scop practic, în primul rând, și anume de a pune Sfântul Agneț sub privirile credincioșilor din biserică, spre a-i determina astfel să reflecteze asupra vredniciei lor pentru Sfânta Împărtășire. Mai târziu însă — când grilajul sau șirul de coloane scunde, prin care se despărțea în vechime altarul de naos, a evoluat, ajungând iconostasul sau tâmpla înaltă de astăzi și deci Sfintele Daruri nu mai puteau să fie văzute de credincioși — actul înălțării Sfântului Agneț în acest moment a rămas numai cu o semnificație simbolică. Se închipuie anume, prin aceasta, ridicarea lui Hristos pe Cruce, adică răstignirea sau crucificarea. De aceea, nu se înalță Sfântul Disc cu toate darurile de pe el, pentru că acestea reprezintă numai membre sau părți ale Trupului lui Hristos. Se înalță numai Sfântul Agneț, pe de-o parte, pentru că numai în el s-au închipuit, prin ritualul de la Proscomidie, pătimirile Celui ce S-a jertfit pentru viața lumii, iar pe de alta, pentru a se arăta că a venit sau este de față în chip nevăzut «Hristos însuși și pe Sine Se dă nouă, căci El este Cel ce S-a răstignit pentru noi și pe Dânsul ni-L arată nouă cu taină (prin această înălțare), că a pătimit pentru noi»[928]. Este ca și cum s-ar spune : Iată Sfântul care este Pâinea cea Sfântă a vieții, destinată sfinților. Răspunsul «*Unul Sfânt, unul Domn, Iisus Hristos, întru slava lui Dumnezeu-Tatăl. Amin*», cu care corul sau credincioșii întâmpină

---

925. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XVII la Epistola către Evrei,* 5, P. G., LXIII, col. 131.

926. Pseudo-Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia bisericească,* cap. III, P. G., III, col. 425 D.

927. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scholia la Despre ierarhia bisericească,* cap. III, 2, P. G., IV, col. 137 A ; cf. și col. 148 B.

928. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie,* cap. 99, P. G., CLV, col. 297 ; cf. și *Explicarea despre Sfânta Biserică,* trad. cit., p. 266, col. 2 ; Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.,* P. G., XCVIII, col. 448 și 449 A—B ; vezi și *Despre cele mai însemnate Liturghii ale Bisericii Orientale,* în «Candela», 1893, p. 71 ; Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.,* p. 528 ; P. Lebedev, *op. cit.,* trad. rom., p. 272—273.

ecfonisul ce însoțește înălțarea Sfântului Agneț, vine în parte ca o confirmare atât a acestui ecfonis, cât și a rugăciunii tainice dinaintea înălțării Sfântului Agneț, și în același timp ca o mărturisire inspirată de o firească smerenie. Cine dintre noi, adică, poate să spună că este curat și sfânt, așa cum sunt numiți în general credincioșii vrednici de împărtășire? «Sfânt cu adevărat este unul singur: Domnul nostru Iisus Hristos, Cel ce este sfânt prin natura Lui» și Care se află întru slava lui Dumnezeu-Tatăl («...Cel ce sus împreună cu Tatăl șezi...») și pe toți ne sfințește, din marea Sa iubire de oameni. «Și noi suntem sfinți, dar nu prin fire, ci prin participare și prin rugăciune»[929]. Vechimea acestui imn se poate urmări în documentele liturgice, până în veacul al IV-lea[930].

b. **Frângerea Sfântului Agneț.** Între timp, și anume după ce a pronunțat interjecția *«Să luăm aminte»*, diaconul intră în altar și venind de-a dreapta preotului, care ține încă în mâini Sfântul Trup, zice: «Sfărâmă, stăpâne, Sfânta Pâine»; iar preotul o frânge în patru părți, pe urmele tăieturilor făcute cruciș la Proscomidie, zicând: «Se sfărâmă și se împarte Mielul lui Dumnezeu»[931], Cel ce se sfărâmă și nu se desparte, Cel ce se mănâncă și niciodată nu se sfârșește, ci pe cei ce se împărtășesc îi sfințește»[932]. Le așază apoi pe sfântul disc, cu miezul în sus, în chipul crucii, potrivind să fie: sus, adică spre răsărit, partea cu însemnarea IS, jos, adică spre apus, cea cu HS, înspre stânga preotului, NI, iar spre dreapta, KA.

Precum se vede, prin formula cu care se însoțește actul frângerii se recunoaște și se mărturisește că, deși în Liturghie Trupul euharistic al Domnului este frânt și împărțit în mai multe părți, în vederea împărtășirii liturghisitorilor și a credincioșilor, totuși el rămâne neîmpărțit și nedespărțit; Domnul Se află, adică, prezent în fiecare din părticelele în care a fost sfărâmat Sfântul Agneț, fără ca această Pâine a vieții, venită din cer, să se sfârșească vreodată prin împărtășirile simultane și succesive în sensul cronospațial.

«Frângerea pâinii» este un ritual legat de însăși săvârșirea Sfintei Euharistii, încă de la instituirea ei. Această expresie reprezenta chiar una dintre denumirile tehnice, prin care era desemnată la început Jertfa

---

[929] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V mistagogică*, 19; cf. și Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Biserică, trad. rom.*, cit, p. 266, col. 2.

[930] La Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V mistagogică*, 19. În *Constituțiile Apostolice*, VIII, 13: «Unul Sfânt, unul Domn Iisus Hristos, întru slava lui Dumnezeu-Tatăl, binecuvântat ești în veci. Amin. Osana, Fiul lui Dumnezeu, binecuvântat Cel ce vine în numele Domnului. Dumnezeu este Domnul și S-a arătat nouă, Osana în cele de sus».

[931] Iacob Goar, *op. cit.*, p. 148, și edițiile *Liturghierului* de Veneția, 1644 și 1687, adaugă aici: ὁ Υἱὸς τοῦ Πατρός (Fiul Tatălui).

[932] Manuscrisele au înregistrat variante deosebite ale acestei formule, ca, de exemplu, în *Ms. 719* Bibl. din Patmos (veacul al XIII-lea): «Se sfărâmă Trupul Domnului și Dumnezeului nostru Iisus Hristos, fără împărțire și fără schimbare, pentru viața și mântuirea lumii. Cel ce ridică păcatele lumii, totdeauna, acum și pururea...». La A. Dmitrievschi, Εὐχολόγια..., p. 174.

liturgică. De altfel, ruperea Sfântului Agneț în părticele constituie o operație necesară mai întâi din punct de vedere practic, în vederea împărtășirii. Ea este atât de firească în ordinea actelor manuale, încât *Constituțiile Apostolice* (VIII, 13) nici nu socotesc necesar să o menționeze aparte, considerând-o, desigur, implicit între actele legate în prealabil de pregătirea împărtășirii.

Când anume a îmbrăcat actul manual al frângerii formele cu caracter simbolic de mai târziu, este greu de spus. În tot cazul, originea lor este destul de veche, de vreme ce pe la mijlocul veacului al IV-lea *Evhologiul* lui Serapion de Thmuis cuprinde următoarea indicație pentru rugăciunea care urmează după Anafora: «După rugăciunea (Anaforei), *frângerea* și rugăciunea în timpul frângerii»[933]. Lămuriri asupra amănuntelor acțiunii frângerii încep a fi înscrise însă în documente abia de la veacul al IV-lea încoace, la început mai sumar, iar apoi mai pe larg. Felul în care se făcea se transmitea de obicei prin practica tradițională, deci fără a fi descrisă în întregime. Astfel, *Codicele Barberini 336* cuprinde instrucțiunea că preotul «ia părticele din Sfântul Trup și le pune în sfintele potire», fără să fi dat mai întâi vreo indicație asupra actului frângerii în sine, așa precum la înălțarea Sfântului Agneț a făcut numai mențiune despre ea, fără să-i descrie momentele componente. Se înțelege însă că a trebuit să aibă loc mai întâi frângerea, din moment ce se prescrie punerea în potire nu a Agnețelor întregi, ci numai a unor părți din ele, așa cum se știa adică de liturghisitori, din practică. În veacurile al IX-lea și al X-lea, manuscrisele[934] menționează însă precis frângerea Sfântului Agneț în patru părți, practică cu care sunt de acord și manuscrisele din veacurile următoare, cu excepția unui codice din veacul al XIV-lea[935], care indică frângerea în trei bucăți. O lămurire în plus o aduce din veacul al XI-lea și al XII-lea versiunea latină a lui Leon Thuscus, care, reproducând «vechiul obicei al Bisericii din Constantinopol», prescrie așezarea părticelelor în formă de cruce, așa cum este uzul și astăzi, deși instrucțiunile din *Liturghier* au rămas încă deficiente față de uz.

Frângerea Sfântului Agneț constituie un act ritual, prin care, sub raportul practic, liturghisitorul imită ceea ce Mântuitorul însuși a făcut la Cina cea de Taină, în vederea împărtășirii Sfinților Apostoli. Se simbolizează însă în același timp pătimirile și moartea Sa pe Cruce, dându-ne, îndeosebi prin așezarea părților din Sfântul Agneț în formă de cruce, imaginea lui Hristos cel răstignit[936]. Această figură rezultată din poziția pe disc a celor patru părți ale Sfintei Pâini închipuie, după unii, și «cele patru margini ale lumii, care s-au mântuit prin moartea și prin învierea lui Hristos»[937].

---

[933] Μετὰ τὴν εὐχὴν ἡ κλάσις καὶ ἐν τῇ κλάσει εὐχή.

[934] *Cod. Porphyrios*, Cf. Dom Pl. de Meester, *Genèse, sources et développements du texte grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome*, Rome, 1908, p. 105.

[935] *Cod. Basilii Falascae*; Cf. *Ibidem* și rev. «Candela» 1893, *art. cit.*, p. 70, n. 2.

[936] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre Sfânta Biserică, trad. rom. cit.*, p. 266, col. 2; rev. «Candela», 1893, *art. cit.*, p. 72; P. Lebedev, *op. cit.*, p. 273.

c. **Amestecarea sau unirea sfintelor elemente.** Cele patru părți ale Sfântului Agneț fiind astfel așezate pe disc, diaconul arată cu orarul Sfântul Potir, zicând : «Împlinește (întregește), părinte (stăpâne), Sfântul Potir», iar preotul luând părticica din Sfântul Agneț, care este așezată în partea de sus (IIS), face cu ea semnul crucii deasupra potirului zicând : «Împlinirea (întregirea) paharului credinței Sfântului Duh», după care o pune în potir, iar diaconul răspunde : «Amin».

Prin această amestecare se subliniază unitatea și indivizibilitatea Trupului și Sângelui lui Hristos, și anume (precum deja s-a arătat) că în fiecare din părticelele elementelor Sfintei Jertfe euharistice El este prezent în întregime, cu Trupul și cu Sângele, cu sufletul și cu Dumnezeirea Sa. Despărțite însă, Sfântul Trup adică pe disc, iar Sfântul Sânge în potir, așa cum se găsesc înainte de unirea lor în potir, simbolizează, în această situație, suferințele și moartea, deși în realitate Domnul Iisus Hristos este prezent în Sfintele Taine în starea Sa de proslăvire și deci viu. De aceea, prin amestecarea sau unirea lor în potir, se închipuie învierea Domnului. Ritul amestecării sau unirii sfintelor elemente este inspirat deci de o preocupare dogmatică, pentru a se arăta pe de-o parte că «Hristos este unul, măcar că se vede a fi în pâine și în potir»[938], iar pe de alta, pentru a se simboliza învierea Sa[939]. Această unire este considerată că se săvârșește, ca și sfințirea darurilor, prin lucrarea Sfântului Duh, ea fiind astfel «un mister al credinței»[940]. În formula de mai sus, cu care preotul însoțește punerea părticelei IIS în potir, se exprimă tocmai mărturisirea acestei credințe.

Trebuie să observăm totuși că variantele în care se află redată această formulă în diferitele manuscrise și ediții, atât în ceea ce privește redactarea textului, cât și punctuația, fac oarecum obscur sensul

---

[937] Vezi Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 448 C. și Ghenadie, fost episcop de Argeș, *Liturgica sau explicația serviciului divin*, București, 1877, p. 117.

[938] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, în *trad. cit.*, cap. 99.

[939] Cf. P. Lebedev, *op. cit.*, p. 273. De aceea, în Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, părticica IIS se pune în potir făcându-se cu ea numai semnul crucii deasupra potirului, fără a se mai recita formula «Împlinirea paharului...», întrucât unirea sau amestecarea se găsește deja împlinită, de la Liturghia precedentă, când Sfântul Agneț a fost îmbibat cu Sfântul Sânge și deci s-a simbolizat astfel învierea Domnului. Pe de altă parte, ceea ce se află în potirul de la Liturghia Darurilor mai înainte sfințite nu este Sângele euharistic al Domnului, ci vin simplu, amestecat cu apă, așa cum au fost turnate la proscomidiar. Nefiind deci sfințite, întrucât această Liturghie... nu are epicleză, conținutul potirului ei nu poate servi ca împlinire sau întregire a Sfântului Trup, ci constituie acum un simplu mijloc de vehiculare a Sfintelor Taine, la împărtășire.

[940] Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 531 și rev. «Candela», 1893, *art. cit.*, p. 72.

ei. Astfel, în unele manuscrise lipsesc uneori ambele genitive ale substantivelor «pahar» și «credință», iar în altele când unul, când celălalt din ele, formula prezentându-se în următoarele redactări : «Împlinirea (este lucrarea) Duhului» sau «Împlinirea Duhului Sfânt», «Împlinirea paharului (este lucrarea) Sfântului Duh» sau «Împlinirea credinței Sfântului Duh», ori «Împlinirea paharului credinței Sfântului Duh», această din urmă formă aflându-se în uzul *Liturghierului* Bisericii Ortodoxe Române. Pe de altă parte, în unele ediții găsim virgulă după fiecare din primele două genitive din propoziția liturgică în cauză, în timp ce altele întrebuințează acest semn de punctuație numai după primul genitiv sau nu fac deloc uz de virgulă în textul acestei formule[941]. Explicația nu poate fi aflată, credem, decât în faptul că amănuntele sau momentele componente ale ritualului unirii sfintelor elemente nefiind înregistrate în vechile manuscrise, săvârșirea acțiunii a rămas pe seama practicii tradiționale, care a ajuns în cele din urmă la forme locale diferite[942].

Ca și în legătură cu celelalte acte manuale, vechile manuscrise s-au menținut deci și aici la laconismul lor caracteristic, în ceea ce privește instrucțiunile de tipic. Astfel, *Codicele Barberini 336* consemnează, precum am văzut, numai lămurirea : «Preotul ia părți din Sfântul Trup și le pune în Sfintele Potire și zice : spre împlinirea Duhului Sfânt»[943]. Transcria, desigur, un manuscris mai vechi, deoarece se referă la obiceiul când se împărtășea toată asistența, fiind astfel nevoie să se scoată mai multe Agnețe și să se întrebuințeze mai multe potire[944]. Care erau însă părțile anume, pe care le lua din Sfintele Agnețe, *Codicele Barberini 336* nu precizează, considerând acest amănunt cunoscut din practică. Este ca și cum ar fi zis : «Preotul ia părțile *respective* din Sfântul Trup».

---

[941] Vezi locurile indicate în lucrarea noastră : *Contribuții la revizuirea Liturghierului român*, București,, 1931, p. 144, nr. 258, 259 și 260.

[942] În Liturghia Sfântului Iacob, formulele întrebuințate în ritualul actelor manuale sunt mai clare : «Preotul frânge pâinea și ține în mâna dreaptă jumătate din ea, iar în mâna stângă, cealaltă jumătate și moaie în potir și pe cea pe care o ține în mâna dreaptă, zicând : *Unireea Preasfântului Trup și a Cinstitului Sânge al Domnului și Dumnezeului nostru Iisus Hristos.*

Și face semnul crucii peste părticica din mâna stângă și schimbă în mâini cele două părticele ; face (apoi) semnul crucii (și) peste cea de-a doua părticică. Unind apoi cele două părticele și muind în potir marginea celorlalte părticele și făcând semnul crucii peste celelalte pâini, zice de fiecare dată, când le moaie, cuvântul unirii și începe îndată să le sfărâme (împartă) și înainte de toate pune în fiecare potir câte o singură părticică zicând : «*S-a împlinit* (Ἥνωται) și *s-a sfințit* și *s-a desăvârșit* (τετελείωται) (aceste Sfinte Daruri : în ed. de Alexandria, 1931, p. 42), în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh (a Căruia este slava și puterea în veci)» : ed. cit. de Alexandria, ibid. la Dom. B.-Ch. Mercier, *op. cit.*, în R. Graffin, *Patrologia orientalis*, t. XXVI, fasc. 2, 1946, p. 228/114 și 230/116.

[943] La F. E. Brightman, *op. cit.*, p. 341.

[944] Este de presupus că amestecarea Sfintelor n-a putut fi practicată atâta vreme cât credincioșii primeau la împărtășire mai întâi Sfântul Trup în mână și apoi gustau din potir. Punerea Sfintei Pâini în potir n-a putut fi necesară — cel puțin în întregimea Sfântului Agneț — decât atunci când s-a introdus obiceiul de a se întrebuința lingurița pentru împărtășirea poporului. Vezi și *infra*, p. 814.

Un manuscris de pe la mijlocul veacului al XII-lea dă o indicație mai generală: «Pune părțile în potir, zice: *Împlinirea Duhului Sfânt. Amin*» [945]. Caracterul de simplă enunțare al acestui gen de instrucțiuni tipiconale, întrebuințat și mai înainte pentru înălțarea Sfintei Pâini, reiese și din faptul că propozițiile sunt înlănțuite independent, adică fără serviciul conjuncțiilor [946]. Indicația din acest manuscris se referă deci nu la depunerea dintr-o dată a tuturor miridelor, în Sfântul Potir. Un manuscris din veacul următor prescrie chiar că se ia din Sfântul Trup o singură miridă și se pune în Potir, dar, desigur, din aceleași considerații, nu precizează care anume (καὶ λαμβάνει μίαν μερίδα ἐκ τοῦ ἁγίου σώματος καὶ βάλλει εἰς τὸ ἁγίου ποτήριον καὶ λέγει: Πλήρωμα Πνεύματος) [947].

Dom Placide de Meester semnalează practica izolată consemnată într-un manuscris, de a se pune și mirida Sfintei Fecioare o dată cu părticica IIS din Sfântul Agneț [948].

d. **Căldura.** După punerea părții respective din Sfântul Agneț în Potir, diaconul dă îndată preotului, prin partea dreaptă, căldură, adică apa caldă [949], într-un vas mic, special pentru această întrebuințare, zicând: «Binecuvintează, stăpâne, căldura», iar preotul zice, binecuvântând-o: «Binecuvântată este căldura sfinților Tăi, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor». Diaconul răspunde: «amin» și apoi o toarnă în Potir în chipul crucii, atât cât chibzuiește că ajunge să încălzească Sfintele, zicând în același timp: «Căldura credinței plină de Duhul Sfânt».

Manuscrisele și edițiile *Liturghierului* reproduc această formulă sub diferite variante, și anume: «Căldura Sfântului Duh» [950], «Căldura credinței Sfântului Duh» [951], «Căldura plină de credință a Sfântului Duh» [952] sau «Căldura credinței, plină de Duhul Sfânt» [953].

Ca și în cazul formulei pentru unirea sau amestecarea Sfintelor Taine, sensul acestor variante ale textului, care însoțesc turnarea căldurii, este acoperit de oarecare obscuritate. Exegeții admit însă în general că apa caldă amintește și simbolizează apa care a curs odată cu sângele din coasta Mântuitorului, împunsă cu lancea, corpul Său nefiind încă rece. Pe de altă parte, «apa caldă arată că, prin căldură, dă semnul vieții» [954], așa că turnându-se înainte de împărtășire pentru încălzirea Sfintelor Taine ea «întregește imaginea desăvârșită a Tainei, celor care se împărtășesc din Potir, ca și cum s-ar atinge de însăși coasta dătătoare de viață» [955], le dă, cu alte cuvinte, senzația că au primit însuși Sângele Domnului. Căldura simbolizează deci puterea dătătoare de viață a Trupului și Sângelui Domnului, care, chiar după despărțirea de trup prin moartea de pe cruce, au rămas dătătoare și făcătoare de viață, deoarece «Dumnezeirea și toate lucrurile Duhului nu s-au despărțit de Trupul Său după moarte» [956].

Formula rostită o dată cu turnarea căldurii («Căldura Sfântului Duh», «Căldura credinței plină de Duhul Sfânt» ș. a.) reia încă o dată sensul formulei de la amestecarea Sfintelor Taine, și anume că Sfântul Duh, prin lucrarea Căruia s-a săvârșit întruparea Domnului și se realizează prezența Sa în Sfânta Euharistie în timpul epiclezei, se află de asemenea prezent și este împărtășit întregii Biserici, o dată cu darea Sfintelor Taine ale Trupului și Sângelui Domnului. Pe de altă parte, formula «căldura credinței...» [957] implică în chip hotărât, prin termenii diferitelor ei variante, și o aluzie la credința și dragostea fierbinte de care trebuie să fie însuflețiți credincioșii prin harul Sfântului Duh, atunci când vin să primească Sfânta Împărtășanie [958].

---

[945] *Ms. nr. 973*, din anul 1153, al Bibl. Mânăstirii Sinai. La A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 85.

[946] Dom Placide de Meester intercalează conjuncția καὶ între cele două propoziții din care se compune instrucțiunea înscrisă în manuscrisul de mai sus. În text ea nu este însă, verbul urmând îndată după substantivul ποτήριον.

[947] *Ms. nr. 917*, Bibl. din Patmos. La A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 174.

[948] *Cod. Vatican gr. nr. 1283*. Citat de Dom Placide de Meester, *op. cit.*, p. 105, după Krasnoseltzev, *Svedenia...*, p. 135—136.

[949] În *Comentariul liturgic* al Sf. Gherman I al Constantinopolului, P. G., XVIII, col. 449 B: «Se aduce *apă foarte caldă* într-un vas mic și amestecă din aceasta în cele puse înainte pe dumnezeiasca Masă, fie că sunt cupe, fie că sunt potire...». Cf. și *Comentariul* lui Balsamon la can. 32 trulan (în *Sintagma Ateniană*).

[950] *Ms. nr. 713* Bibl. din Patmos, veacul al XIII-lea, la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 174; *Diataxa patriarhului Filotei*, veacul al XIV-lea, la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 13; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre Sfânta Biserică*, P. G., CLV, col. 741—742, în trad. rom. cit., p. 267, col. 1; Idem, *Răspunsul 58 la întrebările unui arhiereu*.

[951] *Ms. nr. 425*, Bibl. Metocului Sfântului Mormânt la Constantinopol, veacul al XVI-lea. La A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 825 și *ms. nr. 120*, Bibl. Mânăstirii Esfigmenu, Atos, anul 1602. La A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 961.

[952] *Ms. din an. 1306* de la Bibl. Mânăstirii Esfigmenu, Atos, la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 268.

[953] Λειτουργικόν, ediția de Ierusalim, 1908; *La divine liturgie de notre Père S. Jean Chrysostome*, text grec și traducere franceză, editată de Dom Placide de Meester, Roma și Paris, 1925.

[954] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre Sfânta Biserică*, trad. cit., p. 266, col. 2.

[955] Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, col. 448 B. Cf. și Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre Sfânta Biserică*, p. 267, col. 1.

[956] *Ibidem, p. 266*, col. 2. *«...Căldura se pune acum nu pentru vreo săvârșire...*, ci pentru ca, *gustând cald*, din înfricoșătorul potir, să înțelegem cum că Hristos, chiar murind, Trupul Său cel făcător de viață a fost nedespărțit de Dumnezeire, ca și dumnezeiescul suflet și plin de lucrările Duhului...» (Idem, *Răspunsul 58 la întrebările unui arhiereu)*.

[957] În Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, pronunțarea acestei formule la turnarea căldurii nu mai are sens, și de aceea nici nu mai are loc, pentru aceleași motive pentru care am văzut mai sus că nu se repetă nici formula respectivă pentru împlinirea, completarea sau întregirea potirului. Sfântul Agneț pregătit pentru Liturghia Darurilor mai înainte sfințite a fost îmbibat sau împlinit cu Sângele euharistic la Liturghia precedentă, după ce a fost turnată căldura în potir, așa încât rostirea formulei «Căldura credinței...» nu mai corespunde acum semnificației simbolice de bază a actului în sine. Turnarea căldurii la Liturghia Darurilor mai înainte sfințite nu poate avea, credem, decât un scop practic, și anume pentru a încălzi conținutul potirului și a-l face agreabil la împărtășire.

Nicolae Cabasila consideră însă că turnarea căldurii și formula ce însoțește acest act liturgic amintește și simbolizează pogorârea Sfântului Duh peste Biserică. «Odinioară, acest lucru s-a petrecut după ce se săvârșise de Hristos toată iconomia mântuirii, iar acum, după ce Jertfa a fost adusă și Darurile s-au sfințit, se sălășluiește în cei care se împărtășesc cu vrednicie dintr-însele... Venirea Sfântului Duh în Biserică n-a fost altceva decât efectul și urmarea pătimirilor, învățăturii și faptelor Mântuitorului. Se cuvenea deci ca, după cele dinainte, să se reprezinte în Liturghie și această venire. Ea este reprezentată prin turnarea apei calde în Sfintele Taine, când această apă, prin ea însăși apă, dar totodată împărtășită și de căldura focului, închipuiește pe Sfântul Duh, Care e numit și apă (Ioan 7, 38—39), dar care S-a arătat și în chip de limbi de foc, atunci când S-a revărsat peste Sfinții Apostoli. Iar momentul acesta din Liturghie pe cel de atunci îl simbolizează. Atunci, Sfântul Duh S-a pogorât după ce se împliniseră toate cele privitoare la Hristos, iar acum această apă caldă se toarnă peste Sfintele Daruri, după ce au fost sfințite. Iar prin Sfintele Taine este semnificată și Biserica, ea fiind Trupul lui Hristos, și credincioșii ei, fiecare în parte, fiind membre ale acestui Trup» (I Cor. 12, 27) [959]. O astfel de interpretare se găsește în concordanță, de altfel, cu uzul consemnat în unele manuscrise, de a se recita, pe lângă formula obișnuită în general în ritualul pentru turnarea căldurii, și primul tropar din oda a patra a Canonului compus de Sfântul Ioan Damaschin pentru sărbătoarea Cincizecimii [960]. Negreșit, introducerea acestui tropar aici a fost inspirată tocmai de intenția de a se imprima ori de a sublinia în ritualul căldurii semnificația corespunzătoare.

Documentele nu ne informează asupra timpului când a luat naștere obiceiul de a pune apă caldă după amestecarea Sfintelor Taine. În veacul al VI-lea însă, catolicosul armean Moise al II-lea (574—604) a găsit un pretext în această practică a Liturghiei bizantine pentru a formula un refuz pe ton ironic la invitația ce-i făcuse, în preajma anului 593, împăratul Mauriciu, de a veni la Constantinopol, în vederea conversațiilor în legătură cu separarea armenilor de Biserica Ortodoxă, după Sinodul de la Calcedon. «Să mă ferească Dumnezeu, se apăra el, să trec fluviul Azat, ca să mănânc pâine coaptă în cuptor și să beau căldură» [961].

---

[958] Cf. V. Vladislavev, *Obăeasnenie bogoslujeniea sv. pravoslavi țerkovn*, Izd. 2, Tveră, 1876, p. 399, la Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 531.

[959] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXXVII, P. G., CL, col. 452 A—B.

[960] «Baia cea dumnezeiască a nașterii celei de a doua, cu cuvântul amestecând-o... pecetluind-o cu căldura Duhului». Manuscrisele citate din A. Dmitrievschi, în notele 37 și 38 de mai sus. Vezi de asemenea *ms. nr. 986*, veacul al XV-lea, Bibl. Mânăstirii Sinai, A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 613, precum și manuscrisele din veacul al XVI-lea și al XVIII-lea menționate de Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 137.

[961] *Narratio de rebus Armeniae*, P. G., CXXXII, col. 1248 B — 1249 A, la J. Hanssens, *op cit.*, t. II, pars prima, p. 156—157 și 235.

Căldura constituia deci în această vreme o notă caracteristică îndătinată a Liturghiei bizantine în comparație cu cea armeană. Un codice din veacul al XIII-lea [962] se referă pentru temeiurile acestei practici la Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, precum și la analogiile din figurile de stil ale troparului citat mai înainte din Canonul Sfântului Ioan Damaschin la Cincizecime.

Cele mai vechi codice liturgice, între care și *Codicele Barberini 336*, n-au înscris însă cu privire la căldură nici instrucțiuni asupra acțiunii și nici cuvintele diaconului sau binecuvântarea preotului. Asupra observării riguroase a acestei practici stăruie totuși, cam în aceeași epocă, patriarhul constantinopolitan Nichifor Mărturisitorul, care prescrie în canonul 13 că «nu se cuvine ca preotul să liturghisească fără apă caldă, decât numai de mare nevoie și numai dacă nicidecum nu se află apă caldă».

2. **Împărtășirea**

a. Referințele vechilor manuscrise. b. Ritualul sau rânduiala împărtășirii clericilor. c. Împărtășirea credincioșilor laici

a. **Referințele vechilor manuscrise.** După amestecarea sfintelor elemente și turnarea căldurii, urmează îndată împărtășirea, mai întâi a liturghisitorilor și apoi a credincioșilor. Vechile manuscrise liturgice prezintă însă o mare lacună în ceea ce privește consemnarea regulilor ce se observau în acest moment. Astfel, din ceremonialul împărtășirii nu se găsește înscrisă în *Codicele Barberini 336* [963], ca, de altfel, și în alte manuscrise din cele mai vechi, decât formula «cu frica lui Dumnezeu», prin care credincioșii erau invitați să primească Sfântul Trup și Sânge. Nu se face deci nici o mențiune despre împărtășirea liturghisitorilor. Urmând imediat și în chip automat ca o consecință firească a lucrărilor manuale pregătitoare cu acest scop, actul împărtășirii a fost considerat, desigur, de la sine înțeles, iar pe de altă parte, desfășurându-se în altar, adică numai în cercul slujitorilor bisericești, fără vreo participare a credincioșilor la ceremonialul împărtășirii clericilor, este de admis că descrierea lui n-a fost privită ca necesară.

Tăcerea manuscriselor asupra ritualului împărtășirii în genere se poate explica și prin caracterul ei de acțiune care, după vechiul obicei, era lăsată în seama practicii, obiectul evhologhiilor făcându-l îndeosebi și cu precădere textul rugăciunilor. Faptul se verifică în acest sens și în cazul altor acțiuni liturgice, ca : citirea Evangheliei și a Apostolului, Intrarea cea mare, binecuvântarea căldurii etc., peste care *Codicele Barberini 336*, ca și alte manuscrise ceva mai târziu — ca, de exemplu, un sul sau un kontachion de la începutul veacului al XV-lea, cu Liturghia Sfântului Vasile cel Mare[964], reproducând desigur pe altul mult mai vechi — trec fără lămuriri cu privire la felul cum se face împărtășirea. Tăcerea manuscriselor nu constituie însă un motiv serios pentru a exclude existența unei ceremonii a împărtășirii, în epoca patristică.

---

[962] *Cod. Patmos* nr. 713, la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 174.

[963] Textul publicat de F. E. Brightman, *op. cit.*, p. 341.

Lămuriri pozitive în această privință ne aduc abia documentele din primele veacuri ale celui de-al doilea mileniu creștin. Astfel, despre înfățișarea generală a ceremonialului împărtășirii liturghisitorilor, în veacurile al XI-lea și al XII-lea, ne informează un manuscris a cărui vechime datează de prin jurul anului 1200[965]. Astfel, făcând o mică rugăciune de iertare și curățire de păcate, îndată după plinirea Potirului, preotul se împărtășește cu Trupul Domnului, dacă este singur. Când însă sunt mai mulți preoți și diaconi, protosul împarte Sfântul Trup celorlalți, zicând : «Cinstitul și Sfântul Trup al Domnului nostru Iisus Hristos ți se dă spre iertarea păcatelor și viața veșnică». Când îl primesc, fiecare dintr-înșii îi sărută mâna și obrazul ; protosul primește, de asemenea, el însuși, pâinea euharistică de la unul din preoții coliturghisitori. Ținând cu ambele mâini părticelele respective și însemnându-se cu ele în semnul crucii, zic : «Cred și mărturisesc că Tu ești Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel viu...», după care, plecându-și împreună capetele, în fața Sfintei Mese, zic încetișor : «Cinei Tale celei de taină...», «Împărate ceresc, mângâietorule...», «O, Paștile cele mari și preasfințite, Hristoase...». Se însemnează apoi din nou în semnul crucii cu Sfânta Pâine zicând iarăși : «Cred, Doamne, și mărturisesc...», după care, plecându-și capetele, spun : «Cinstitul și Sfântul și neprihănitul Trup al Domnului nostru Iisus Hristos mi se dă mie spre iertarea păcatelor și viața veșnică» și consumă pâinea euharistică. Un ipodiacon sau altcineva prezintă căldura, pe care protosul o binecuvintează cu formula : «Binecuvântat este Dumnezeul nostru, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor» și o toarnă apoi în sfintele potire sau cupe, dacă sunt. Și astfel se împărtășesc și cu Sfântul Sânge, dându-și unul altuia, precum s-a procedat la împărtășirea cu Sfântul Trup, zicând : «Cinstitul și Sfântul și neprihănitul Sânge al Domnului nostru Iisus Hristos (și celelalte)». Diaconul, care s-a împărtășit cel din urmă, deșartă părticelele de pe Sfântul Disc în Potir, îl acoperă și invită apoi pe credincioși zicând : «Cu frica lui Dumnezeu, apropiați-vă». După răspunsul acestora și după binecuvântarea lor de către preot, Sfintele Taine sunt duse de diacon la locul unde au să se împărtășească credincioșii, sau la proscomidiar[966].

Precum se vede, aceste indicații sunt încă destul de sumare, deoarece ele nu precizează anume care părți din Pâinea euharistică sunt destinate împărtășirii liturghisitorilor și care sunt rezervate credincioșilor. Pe de altă parte, împărtășirea diaconilor și cea a credincioșilor

---

[964] Ms. aflat în biblioteca Universității din Iași și publicat de Pr. Dr. Ioan Zugrav, *op. cit.*

[965] *Codicele E. M.* 6 din Bibl. Curții Ducale din Baden, publicat de Richard Engdahl, *op. cit.*

[966] A se vedea textul la Rich. Engdahl, *op. cit.*, p. 31—33.

sunt numai menționate, fără să se fi înscris instrucțiunile ce trebuiau observate în actele respective. Tipicul împărtășirii este ceva mai complet în *Diataxa patriarhului Filotei* (veacul al XIV-lea)[967], pe baza căreia sunt redactate într-o formă dezvoltată regulile respective din *Liturghierul* contemporan. De observat este că, precum se poate constata din alte manuscrise[968], diaconul primea Sfântul Trup spre împărtășire numai după ce preotul gustase și din Sfântul Potir. Manuscrisele de după veacul al XII-lea încoace nu mai prescriu împărtășirea preoților cu Pâinea euharistică înaintea diaconilor, ci, așa cum este practica astăzi, adică pentru ambele categorii în același timp.

b. **Ritualul sau rânduiala împărtășirii clericilor.**

a) *Ordinea la împărtășire.* Edițiile contemporane ale *Liturghierului* cuprind instrucțiuni amănunțite cu privire la desfășurarea actului împărtășirii, atât a clericilor cât și a laicilor. Potrivit regulii stabilite încă de la începutul Bisericii, clericii se împărtășesc înaintea credincioșilor, precum se constată din ordinea înscrisă în *Constituțiile Apostolice*, cartea VIII, cap. 13 : «...Să se împărtășească episcopul, apoi preoții și diaconii și ipodiaconii și anagnoștii și psalții și asceții, iar dintre femei, diaconițele și fecioarele și văduvele, apoi copiii și la urmă poporul întreg, după rânduială și cu evlavie, fără zgomot».

Clerul superior, adică cel din gradele cu hirotonie (episcopii, preoții și diaconii), se împărtășește în altar, la Sfânta Masă, spre deosebire de clerul inferior sau prin hirotesie (ipodiaconii, anagnoștii etc.), care primește Sfintele Taine, ca și credincioșii, în fața sfintelor uși. Această distincție se întemeiază pe faptul că numai clericii din primele trei trepte ale hirotoniei sunt sfințiți înăuntrul altarului, pe când ceilalți primesc hirotesia afară din altar[969].

Împărtășirea liturghisitorilor are loc îndată după turnarea căldurii. Deja din timpul actelor manuale pentru pregătirea împărtășirii, și anume îndată după imnul «Unul Sfânt...», cât și în timpul actului însuși al împărtășirii clerului hirotonit, atenția credincioșilor este întreținută prin cântarea pe larg a *chinonicului* (κοινωνικόν)[970], adică a imnului care, așa precum arată însăși denumirea sa, se găsește în legătură cu împărtășirea (κοινωνία). Uneori, și îndeosebi când Liturghia este oficiată în sobor, în acest moment se rostește predica de către unul dintre coliturghisitori, care se împărtășește fie în timpul primei părți a chinonicului, împreună cu ceilalți clerici, fie după rostirea predicii, în timp ce se intonează chinonicul. În bisericile din orașe, în locul chinonicului se cântă de obicei concertul religios.

---

[967] Publicată de Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 1—16, col. 2.

[968] Ca, de exemplu, *Codicele nr. 662* din Bibl. națională Atena (veacurile al XII-lea — al XIII-lea), la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 13, col. 1.

[969] Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 99.

[970] Cu termenul derivat din limba slavonă: *priceasnă*, de la *priceastinia* (stihă) — stihul împărtășirii. În zilele de duminică, textul chinonicului este luat din Ps. 148, 1 : «Lăudați pe Domnul, Cel din ceruri». La sărbătorile mari de peste an însă, stihul chinonicului variază, fiind ales în concordanță cu caracterul sau evenimentul sărbătorit, iar la Liturghia Darurilor mai înainte sfințite se cântă chinonicul «Gustați și vedeți că bun este Domnul».

Pentru împărtășirea clericilor hirotoniți este destinată partea cu inițialele HS, din Sfântul Agneț, care formează brațul de jos sau dinspre apus al chipului crucii, în care au fost așezate cele patru fragmente din Sfânta Pâine euharistică. Îndată după turnarea căldurii, preotul împarte în două, cu copia, pe sfântul disc, părticica menționată și apoi face împreună cu diaconul trei închinăciuni adânci în fața Sfintei Mese, zicând amândoi : «Dumnezeule, milostiv fii mie păcătosului și mă miluiește». După ce își cer iertare unul altuia [971], diaconul care, după turnarea căldurii, a rămas în dreapta preotului, este invitat de preot : «Diacone, apropie-te». Trecând prin partea de răsărit a Sfintei Mese și venind la stânga preotului, cu palmele întinse cruciș, dreapta peste stânga, diaconul se adresează : «Dă-mi mie, stăpâne (părinte), Cinstitul și Preasfântul Trup al Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos» [972]. Preotul, având buretele în palma stângă, ia cu degetele de la mâna dreaptă una din cele două jumătăți din părticica HS și, ținând-o deasupra buretelui, o dă diaconului zicând [973] : «Cinstitul și Preasfântul Trup al Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos se dă ție, diaconului (N), spre iertarea păcatelor tale și spre viața de veci». Primind părticica din Sfântul Trup în palma dreaptă, diaconul răspunde «amin», sărută mâna preotului și se retrage în partea de răsărit a Sfintei Mese și, plecându-și capul, așteaptă să ia și preotul cealaltă jumătate din părticica HS. Deschizându-și palma dreaptă și așezând buretele pe sub degetul mijlociu și peste arătătorul și inelarul, vecine cu cel dintâi, preotul ia cu degetele de la mâna stângă cealaltă jumătate din părticica HS și o pune în palma dreaptă rostind : «Cinstitul și Preasfântul Trup al Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos se dă mie, preotului (N), spre iertarea păcatelor mele și spre viața de veci», formulă prefațată în *Liturghierele* de limbă greacă de aceeași introducere ca și cererea diaconului : «Iată, mă apropii de Hristos, Împăratul cel nemuritor și Dumnezeul nostru». Își șterge apoi cu buretele, deasupra Sfântului Disc, degetele cu care a luat părticica și așezând palma stângă sub cea dreaptă se înclină în fața Sfintei Mese, spunând în taină rugăciunile împărtășirii, același lucru făcându-l totodată și diaconul.

b) *Rugăciunile dinaintea actului împărtășirii.* — Cea dintâi din aceste rugăciuni este o mărturisire de credință și recunoaștere din partea slujitorilor a nevredniciei lor, exprimate amândouă prin cuvintele Sfinților Apostoli Petru și Pavel : «Cred, Doamne, și mărturisesc că *Tu ești cu adevărat Hristos, Fiul lui Dumnezeu Celui viu* (Matei 16, 16 ; Ioan 6, 69), *Care ai venit în lume să mântuiești pe cei păcătoși, dintre care cel dintâi sunt eu* (I Tim. 1, 15). Încă cred că acesta este însuși Preacurat Trupul Tău... Deci mă rog Ție : miluiește-mă și-mi iartă greșelile mele cele de voie și fără de voie, cele cu cuvântul sau cu lucrul, cele cu știință sau cu neștiință, și mă învrednicește să mă împărtășesc fără de osândă cu preacuratele Tale Taine, spre iertarea păcatelor și viața de veci. Amin». Cea de-a doua este Imnul heruvic de la Liturghia din Joia cea mare («Al Cinei Tale celei de taină părtaș primește-mă astăzi, Fiul lui Dumnezeu...»), iar cea de-a treia («Nu spre judecată sau spre osândă să-mi fie mie împărtășirea Sfintelor Tale Taine, Doamne, ci spre tămăduirea sufletului și a trupului») apare ca o variantă a ultimei rugăciuni din Canonul Sfintei Împărtășiri.

În actul împărtășirii se reflectă încă unul din aspectele chenozei Mântuitorului, Care, «din marea Lui iubire, cu care ne-a iubit» (Ef. 2, 4), ne dă Trupul și Sângele Său cel proslăvit, spre mâncare și băutură, sub forma pâinii și a vinului, nouă, oamenilor muritori ; El, Cel ce petrece în cele de sus, vine la noi cei de jos ; El, Cel atotputernic și perfecțiunea absolută, ne face părtași Lui pe noi ființe slabe și pătate de păcate, pentru ca astfel să ne sfințească și să ne readucă în locașurile din casa Tatălui Său și al nostru (Ioan 14, 2), pe care am părăsit-o prin neascultare. Dumnezeu și omul, la care El se pogoară prin Fiul Său — iată ce ne pune înaintea ochilor duhovnicești Sfânta Euharistie ! În fața prezenței reale a Dumnezeirii și a nesfârșitei Sale bunătăți care, prin Pâinea ce S-a pogorât din cer, ne face cel mai mare dar, este firesc ca liturghisitorul să se simtă covârșit de sentimentul nimicniciei și al nevredniciei sale omenești. Prin troparele Canonului din *Rânduiala Sfintei Împărtășiri*, pe care l-a citit deja după slujba de seară, el a recunoscut că «întinat fiind cu lucruri netrebnice, eu, ticălosul, nu sunt vrednic să mă împărtășesc cu Preacuratul Tău Trup și cu Dumnezeiescul Tău Sânge...» (cântarea I) și că «având suflet întinat și buze necurate, nu cutez să mă apropii de Tine, Hristoase, și să primesc Trupul Tău...» (cântarea V), așa încât a fost nevoie să mărturisească împreună cu sutașul din Evanghelie : «nu sunt vrednic, Stăpâne Doamne, să intri sub acoperământul sufletului meu» (Matei 7, 8 ; Luca 7, 6) [974].

---

[971] În *Liturghierele* grecești și mai ales în cel slavo-bulgar (Sofia, 1928), dialogul respectiv se desfășoară în forma următoare : (Preotul) «Iartă-mă, frate și împreună-slujitorule și roagă-te pentru mine păcătosul» ; diaconul, înclinându-se : «Dumnezeu să te ierte și să te miluiască ; iartă-mă și tu, părinte, și roagă-te pentru mine păcătosul». Preotul : «Dumnezeu să te ierte și să te miluiască».

[972] În edițiile grecești și cele slave această formulă este precedată de propoziția : «Iată, mă apropii de Hristos, Împăratul cel nemuritor și Dumnezeul nostru».

[973] Numai după edițiile *Liturghierului* român și de Moscova (ca de exemplu, cea din anul 1854), dă preotul Sfântul Trup mai întâi diaconului. Toate *Liturghierele* grecești, ca și cel de Sofia, 1928, prevăd întâi împărtășirea preotului cu Sfântul Trup, iar pe urmă împărtășirea diaconului. Edițiile românești de Râmnic, 1747 și 1759, subliniază oprirea diaconului de a se împărtăși înaintea preotului. De fapt, deși în practica românească diaconul primește el cel dintâi, de la preot, Sfântul Trup, totuși nu se împărtășește cu el decât în același timp cu preotul. Rânduiala din *Liturghierul* Bisericii Ortodoxe Române apare inspirată de considerațiuni de ordin practic, asigurând adică tocmai această concomitență, întemeiată pe ideea firească a participării slujitorilor bisericești împreună la Cina Domnului.

[974] Rugăciunea a IX-a a Sfântului Ioan Gură de Aur, în *Rânduiala Sfintei Împărtășiri.*

Acest sentiment adânc de smerenie și de recunoaștere a nevredniciei noastre pulsează în nenumărate nuanțe, îndeosebi în rugăciunile care alcătuiesc a doua parte din rânduiala sfintei împărtășiri, ce trebuie citite dimineața sau după slujba ceasurilor, precum prescrie regula bisericească. Pentru sensibilitatea unui suflet cu adevărat religios și dornic în chip sincer de unire cu Domnul, troparele, psalmii și rugăciunile din rânduiala împărtășirii, înscrisă la locul cuvenit din *Liturghier*, oferă o gamă completă de tonuri, care pot provoca și angaja vibrațiile unei pocăințe vii, profunde, răscolitoare, cu zdrobire de inimă, înnoitoare și aducătoare de curăție lăuntrică, atât de indispensabilă pentru primirea cu vrednicie a Sfintei Taine.

După ce, puțin mai înainte de momentul împărtășirii, liturghisitorul și-a exercitat privilegiul de a chema pe Iisus Hristos să-l învrednicească a primi din mâna Lui cea puternică Preacuratul Său Trup, pentru sine și pentru a-l distribui apoi credincioșilor, se simte dator să recunoască acum că-i lipsește vrednicia pentru un har atât de sfânt, mărturisind însuși că el se numără, mai mult decât oricare altul, printre păcătoși. El trebuie să se roage deci ca să i se ierte greșelile de tot felul, pentru ca împărtășirea cu Sfintele Taine să nu-i fie spre adăugirea păcatelor și deci spre judecată și osândă, ci spre mântuirea sufletului și a trupului și spre viața de veci. Luând exemplu de pocăință de la tâlharul de pe cruce, care, prin pocăința sinceră din ultimul ceas, a câștigat de la Domnul raiul, liturghisitorul strigă cu el: «Pomenește-mă, Doamne, întru împărăția Ta» (Luca 23, 42). Dăruiește-mi, adică, și mie harul de a fi primit părtaș vrednic al Cinei Tale celei de taină de acum, de care mă apropii cu pocăința sinceră a acelui făcător de rele, iar nu cu fățărnicia lui Iuda.

Conștiința vie și pătrunzătoare a păcatului și a nevredniciei trezește în chip firesc accente de pocăință și deci de purificare. Vrednicia pentru împărtășirea cu Sfintele Taine ale Trupului și Sângelui Domnului este însă în funcție, în ultima instanță, de sinceritatea și adâncimea pocăinței și a umilinței din acest moment. «Profunzimea umilinței sau a smereniei (βάθος ταπεινώσεως), aceasta este perfecțiunea», zicea Isaac Sirul. Ea este una din chipurile de participare la crucea lui Hristos sau răstignirea împreună cu El cea curățitoare de păcat și bogată în iertare și împăcare. «Știu», zicea Sfântul Ioan Gură de Aur, «că nimeni dintre noi nu este scutit de greșeli, nimeni nu se poate lăuda că ar avea o inimă curată. Îngrozitor este însă nu atât a nu avea inima curată cât că, neavând-o astfel, nu alergăm la Cel ce poate să o curățească... Cine a fost odinioară mai păcătos decât vameșul? Totuși, el n-a avut decât să zică: «Doamne, fii milostiv față de mine, care sunt un păcătos» (Luca 18, 13) și s-a pogorât din Templu mai îndreptat decât fariseul. Ce putere a fost în aceste cuvinte? În cuvinte, nici una; toată puterea se afla în căldura cu care au fost spuse sau, mai degrabă, nu numai în această căldură, ci, înainte de orice, în bunătatea lui Dumnezeu»[975].

---

[975] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia VI la Osea*, 3.

Tocmai în acest scop au fost rânduite aceste rugăciuni în ritualul pregătitor al împărtășirii liturghisitorilor, ca o ocazie in extremis de a se nevoi pentru câștigarea purificării lor lăuntrice. Este probabil că, la origine, aceste rugăciuni au fost piese de pietate personală și deci particulară, ajungând cu vremea ca întrebuințarea lor să fie impusă de uz ca regulă bisericească oficială. Deși, în principiu, *Liturghierele* Bisericilor Ortodoxe Autocefale se găsesc de acord asupra acestei rânduieli, totuși, de fapt, ele variază în ceea ce privește rugăciunile anume și numărul lor. Astfel, *Liturghierele* de limbă greacă, de exemplu, intercalează după prima rugăciune («Cred, Doamne, și mărturisesc...»), stihurile lui Metafrast din rânduiala împărtășirii, iar după cea de-a doua («Al Cinei Tale celei de taină...») adaugă stihurile, troparele și rugăciunile de la finele rânduielii menționate, recomandând rostirea încă o dată, la sfârșit, a imnului «Al Cinei Tale celei de taină...».

c) *Actul în sine al împărtășirii clericilor.* — Într-o formă sau alta, liturghisitorii se socotesc pregătiți acum pentru a îndrăzni să se împărtășească cu Sfântul Trup. Deci atât preotul cât și diaconul se împărtășesc în același timp, fiecare cu părticica pe care o are, ștergându-și după aceea palma cu buretele, deasupra Sfântului Antimis. Preotul, luând apoi un acoperământ sau pânzătură (de preferință cu întrebuințare numai în acest scop), își acoperă cu unul din colțuri barba[976], iar pe cel opus prinzându-l cu mâna dreaptă, ia cu el Sfântul Potir zicând[977]: «Mă împărtășesc eu, robul lui Dumnezeu, preotul (N), cu Cinstitul și Preasfântul Sânge al Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor mele și spre viața de veci. Amin», gustând apoi de trei ori dintr-însul. Unele manuscrise[978] și, după ele, unele ediții ale *Liturghierului*[979] recomandă să se spună: «În numele Tatălui, amin», la prima gustare, «și al Fiului, amin», la a doua gustare, «și al Sfântului Duh, amin», la a treia. Își șterge apoi cu acoperământul, pe care îl are în mâini, buzele și Potirul în partea pe unde a sorbit din el și, sărutându-l, zice: «Iată s-a atins de buzele mele și va șterge fărădelegile mele și de păcatele mele mă va curăți» (Isaia 6, 7).

Luând îndată după aceasta Sfântul Potir cu acoperământul, invită pe diacon: «Diacone, apropie-te»; venind prin dreapta preotului, diaconul răspunde : «Mă apropii iarăși de nemuritorul Împărat» [980]. Apucând apoi cu mâna stângă colțul liber al acoperământului, cu care preotul ține Sfântul Potir și așezându-și-l peste barbă, susține cu dreapta marginea postamentului Sfântului Potir, spre a înlesni preotului lucrarea, iar preotul, dându-i să guste de trei ori, zice : «Se împărtășește [981] robul lui Dumnezeu, diaconul (N), cu Cinstitul și Preasfântul Sânge etc...». După împărtășire, diaconul sărută de asemenea marginea Sfântului Potir [982], iar preotul zice : «Iată s-a atins de buzele tale și va șterge fărădelegile tale și de păcatele tale te va curăți» [983].

---

[976] Aceasta este o măsură privind eventualitatea scurgerii vreunei picături din Sfântul Potir. Pentru acest motiv, pânzătura sau acoperământul ce se întrebuințează în acest moment se așază peste barbă, cu fața în sus, pentru ca, în cazul când a picat ceva peste el din Sfântul Potir, fața picată să vină înăuntru, la întocmirea acoperământului.

[977] *Liturghierele* de limbă greacă recomandă să se spună mai întâi: «Mă apropii iarăși (cu nevrednicie — Ierusalim) de Hristos, Împăratul cel nemuritor și Dumnezeul nostru».

[978] *Ms. nr. 719* Bibl. din Patmos (veacul al XIII-lea), la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 175, și la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 143.

[979] Ca, de exemplu, cel de Ierusalim, 1908; Atena, 1912, 1924 și 1948 (*Ierotelestikon*); Veneția, 1644; Sofia, 1928 și Iacob Goar, *op. cit.*, p. 150.

Când Liturghia a fost oficiată în sobor de preoți și diaconi, protosul desparte cu copia părticica HS în atâtea miride câți coliturghisitori sunt, așezându-le în rând pe marginea Sfântului Disc. La vremea împărtășirii, vin mai întâi preoții de pe latura de miazăzi a Sfintei Mese, ocolind prin partea de răsărit și așezându-se în rând cu cei de pe latura de miazănoapte, în ordinea protiei canonice, adică a rangului lor. Protosul se retrage puțin mai înapoi, în fața Sfintei Mese, iar ceilalți preoți își iau fiecare câte una din miridele în care a fost împărțită părticica HS, și anume în ordinea arătată și cu îndeplinirea regulilor stabilite și menționate mai înainte pentru împărtășirea preotului cu Sfântul Trup, retrăgându-se apoi prin fața celorlalți, pe după partea de răsărit a Sfintei Mese și așezându-se unul după altul pe latura de miazăzi a acesteia. După ce au luat toți părticelele din Sfânta Pâine, protosul se găsește în situația obișnuită a slujbei preotului cu diacon și, ca atare, urmează mai departe regula prevăzută pentru acest caz, cu privire la darea și luarea Sfântului Trup. După rugăciunile de pregătire și după împărtășirea tuturor cu Sfânta Pâine euharistică, se împărtășește din Sfântul Potir mai întâi protosul, după el urmând prin partea dreaptă (miazăzi) ceilalți

---

[980] După edițiile *Liturghierului* de limbă greacă, diaconul este obligat apoi, repetând formula întrebuințată pentru cererea Sfântului Trup : «Dă-mi, stăpâne (părinte), cinstitul și Preasfântul Sânge...».

[981] Pentru expresia «se împărtășește», din formula pentru darea și primirea Sfântului Trup și Sânge, se întrebuințează când verbul μεταλαμβάνει (ca în manuscrisele : *nr. 1020* Sinai, veacul al XII-lea — al XIII-lea ; *nr. 709* Patmos, anul 1260 ; *nr. 986* Sinai, veacul al XV-lea ; *nr. 8/182* Metocul Sfântului Mormânt la Constantinopol, veacul al XVI-lea (la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 145, 158, 613 și 475), când μεταδίδοται (*Constituția lui Filotei*, la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 13), sau chiar amândouă în unul și același manuscris (*ms. 425*, Metocul Sfântului Mormânt la Constantinopol, veacul al XVI-lea, la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 825).

[982] Gherasim Saffirin (*Tipic asupra serviciilor divine*, București, 1905, p. 59) este de părere că, atât după împărtășirea preotului cât și a diaconului, Sfântul Potir trebuie pus pe antimis, «fără a-l săruta, pentru că sărutarea este împărtășirea de binecuvântare, iar cel care s-a făcut una cu Hristos prin împărtășire, de ce binecuvântare să se mai împărtășească ?».

[983] Instrucțiunile din *Constituția lui Filotei* obligau pe diacon să-și ceară iertare de la preot, de fiecare dată, înainte de primirea părticelei din Sfântul Trup și mai înainte de a gusta din Sfântul Potir, prescriindu-se în același timp diaconului ca, după ce s-au împărtășit amândoi din Sfântul Potir, să sărute pe preot pe obraz, urmând ca acesta să se adreseze apoi diaconului cu formula de la sărutarea păcii : «Hristos în mijlocul nostru», la care diaconul răspunde : «Este și va fi».

preoți, în ordinea descrescândă a rangului lor, cel din urmă dintre ei având să împărtășească pe diaconi, dacă sunt.

Pentru bunul exemplu de pietate și de viață spirituală, clericii au datoria să fie pregătiți a se împărtăși nu numai când liturghisesc, ci chiar și atunci când numai asistă la Liturghie. *Canonul 8 apostolic* prevede pedeapsa afurisirii pentru clericul care nu s-a împărtășit fără o cauză binecuvântată, atunci când s-a adus Sfânta Jertfă liturgică, deoarece «s-a făcut astfel vinovat de demoralizarea poporului». La această a doua categorie de clerici (episcopi, preoți și diaconi) se referă, desigur, Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, atunci când menționează că, după împărtășirea episcopilor și a preoților «împreună-slujitori..., și alți preoți se cuminecă iarăși după a doua rânduială» [984]. Ei trebuie să se apropie deci de Sfintele Taine, atât la vremea împărtășirii cu Sfânta Pâine cât și în ceea ce privește Sfântul Potir, după preoții liturghisitori, având epitrahilul și conformându-se ritualului stabilit. În aceeași situație trebuie socotiți și clericii care au pierdut, temporar (prin suspendare) sau pentru totdeauna, dreptul de a săvârși serviciile sfinte (ἱερουργεῖν) prin depunerea din treaptă, fără să fi pierdut însă calitatea sau cinstea gradului ierarhic respectiv, ceea ce le dă «dreptul de a ședea între preoți și dreptul de a se cumineca în altar» [985], negreșit după cele două categorii de clerici menționate mai înainte.

d) *După împărtășire*, preotul citește *rugăciunea de mulțumire : «Mulțumim, Ție, Stăpâne»*, Iubitorule de oameni, făcătorule de bine al sufletelor noastre, că și *în ziua de acum ne-ai învrednicit pe noi* de cereștile și nemuritoarele Tale Taine. Îndreptează calea noastră, întărește-ne pe noi toți, întru frica Ta ; păzește viața noastră, întărește pașii noștri...», ca în formularul Sfântului Ioan Gură de Aur. Textul acestei rugăciuni prezintă variante neînsemnate în celelalte două Liturghii, tema euhologică a rugăciunii fiind însă aceeași în toate. În edițiile *Liturghierelor* contemporane, locul acestei rugăciuni se află fixat după operația răsturnării conținutului Sfântului Disc în Potir, adică imediat înainte de împărtășirea credincioșilor, iar în *Codicele Barberini 336* [986], abia în timpul ecteniei finale de mulțumire obștească după împărtășirea credincioșilor. În timpul acestei ectenii preotul este însă ocupat cu strângerea Antimisului, așa încât este logic ca locul rugăciunii de mulțumire să fie ridicat mai sus, chiar mai sus decât cel pe care îl are în edițiile curente ale *Liturghierului*, și anume ea trebuie așezată îndată după împărtășirea clericilor. Făcând parte din ritualul împărtășirii acestora, este vechea practică a împărtășirii poporului în același fel ca și clericii se găsește atestată de documente până către finele perioadei patristice[990]. Astfel, Sfântul Chiril al Ierusalimului recomanda neofiților: «Când te apropii să te împărtășești, nu te apropia cu palmele mâinii întinse, nici cu degetele răsfirate; dimpotrivă, fă mâna stângă tron mâinii drepte, ca una ce are să primească pe Împărat. Fă-ți căuș palma și primește Trupul lui Hristos...»[991]. De asemenea, Sfântul Ioan Gură de Aur, privind ca pe un simbol al Sfintei Euharistii cărbunele aprins cu care un serafim a atins buzele profetului Isaia (6, 6), zicea: «Serafimii n-au îndrăznit să ia (cărbune aprins) decât cu cleștele, dar tu nu te temi când îl ții în mână»[992]; iar cu altă ocazie: «Să sărutăm cu smerenie Sfânta și preacurata Jertfă pe care o primim»[993]. La aceeași practică se referă și Sfântul Ioan Damaschin, în veacul al VIII-lea, când scria: «Să ne apropiem de ea (de Împărtășanie) cu o dorință înfocată și, încrucișând palmele, să primim Trupul Celui răstignit. Punând peste dânsul ochii, buzele și fruntea, să ne împărtășim cu dumnezeiescul cărbune»[994].

---

[984] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie...*, cap. 99. La aceștia din urmă se referă formula rugăciunii care însoțește proscomidirea miridei (prima de sub Sfântul Agneț) pentru cinul preoțesc, când pe lângă clericii liturghisitori, preotul, proscomidind, se roagă : («Pomenește...») «și pe toți frații noștri, pe care i-ai chemat la împărtășirea Ta, prin milostivirea Ta, prea bunule Stăpâne».

[985] Vezi comentariul la can. 9 al Sin. de la Neocezareea, la Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II, *trad. cit.*, part. I, p. 35.

[986] La F. E. Brightman, *op. cit.*, p. 342.

Potrivit rânduielii din *Constituțiile Apostolice* (cartea VIII, 13), episcopul sau preotul împărțea Sfântul Trup, iar diaconul dădea să guste din potir[995]. Se pare însă că spre finele veacului al VIII-lea apăruse deja lingurița la împărtășire, în Biserica Siriei[996]. Deși cam cu un veac mai înainte, Sinodul Trulan hotăra prin canonul 101 respectarea vechiului uz, se pare totuși că lingurița n-a putut întârzia prea mult. Deja pe vremea Sfântului Teodor Studitul († 826), vechea regulă a primirii Sfântului Trup direct în mână își pierduse din rigoarea ei[997]. În tot cazul, trebuie admis că introducerea linguriței în ritualul împărtășirii a fost determinată de preocuparea Bisericii de a înlătura ocaziile de profanare a Sfintei Euharistii, pe de-o parte, prin primirea ei în mâini ne-

---

[990] Teodoret al Cirului, *Istoria bisericească*, cart. V, 17, P. G., LXXXII, col. 1232; Sf. Vasile cel Mare, *Epistola XCIII*, P. G., XXXII, col. 485. Sozomen, *Istoria bisericească*, VIII, 5, P. G., LXVII, col. 1528; Can. 101 al Sin. Trulan.

[991] *Cateheza V mistagogică*, 21, trad. de Pr. D. Fecioru, în colecția «Izvoarele Ortodoxiei», nr. 7, București, 1943.

[992] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia VI la Ozeea* 3. În legătură cu faptul că pe vremea lui Balsamon (veacul al XII-lea) laicii nu mai primeau Sfântul Trup euharistic în mână, ci de-a dreptul în gură, Nicodim Milaș observă că Balsamon lămurea că aceasta se face nu «pentru că laicii nu ar fi vrednici, ci pentru că în felul acesta a predanisit dreapta credință, frica de Dumnezeu și evlavia adevărată». *Sintagma ateniană*, II, 548, la N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, vol. I, *trad. cit.*, part. II, p. 487 (comentariu la can. 101 al Sin. Trulan).

[993] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la Nașterea Domnului nostru Iisus Hristos*, 7; Vezi P. G., XLIX, col. 208.

[994] Sf. Ioan Damaschin, *Expunerea îngrijită a credinței*, cart. IV, cap. 13.

[995] În Biserica primară, Sfânta Împărtășanie se distribuia chiar de diaconi, precum relatează Sf. Iustin Martirul și Filozoful: «După ce întâistătătorul (episcopul) a săvârșit Euharistia și tot poporul a dat răspunsul la sfârșit, aceia pe care noi îi numim diaconi dau fiecăruia dintre cei ce sunt de față să se împărtășească cu pâinea, vinul și apa euharistică (sfințite)...» (*Apologia întâi*, cap. LXV, 5). Cf. și can. 23 și 58 ale Sin. Trulan.

[996] Cf. Sf. Grigore Decapolitul, *Cuvânt istoric*, VI, P. G., C, col. 1204 B.

[997] Cf. Sf. Teodor Studitul, *Epistole* (219), cart. II, P. G., XCIX, col. 1661 B.

curate, iar pe de alta prin întrebuințarea în scopuri superstițioase[998]. Este firesc deci să se admită, pe de altă parte, că originea sau inaugurarea ceremonialului unirii sau amestecării tuturor părților Sfântului Agneț în Potir trebuie căutată în aceste împrejurări, ca o acomodare necesară la noua regulă de împărtășire cu lingurița[999]. Primirea separată a pâinii și a vinului euharistic a rămas de aici înainte un privilegiu exclusiv al clericilor, credincioșii urmând a fi împărtășiți cu lingurița. În această întrebuințare, lingurița capătă semnificația simbolică a cleștelui cu care serafimul a luat cărbunele aprins, pentru a atinge și curăți buzele profetului Isaia.

b) *Deșertarea Sfântului Disc.* — Pregătirile în vederea împărtășirii credincioșilor încep prin deșertarea părticelelor de pe Sfântul Disc în Potir. Această operație o îndeplinește diaconul, iar când sunt mai mulți diaconi această acțiune îi revine aceluia dintre ei care a fost împărtășit cel din urmă. În lipsa diaconului, deșertarea se face de către preot, iar când Liturghia este oficiată în sobor de preoți fără diacon, Sfântul Disc este turnat în Potir de către preotul de rând sau de cel care a proscomidit ori s-a împărtășit în urma tuturor. După ce s-a citit rugăciunea de mulțumire, în urma împărtășirii, unul din aceștia ia Sfântul Disc în mâna stângă și, ridicându-l deasupra Sfântului Potir, apucă buretele în mâna dreaptă și cu ajutorul lui ia pe rând părțile NI și KA și le pune una după alta în Potir. Ca și punerea părții IIS mai înainte, amestecarea în Potir a celor două părți din urmă simbolizează de asemenea învierea Domnului. Căci, așa precum s-a subliniat prin anamneză, în Sfânta Euharistie se comemorează sau se face amintire nu numai de jertfa Domnului, adică de moartea Lui («de cruce, de groapă»), ci și «de învierea cea de a treia zi», ca moment sau episod inseparabil, «de toate cele ce s-au făcut pentru noi». Această idee a simbolismului învierii își găsește expresie în formele lirismului poetic din cele trei tropare ale Canonului Paștilor compus de Sfântul Ioan Damaschin, pe care liturghisitorul le rostește în timp ce pune în Potir părțile NI și KA. Având deci sub ochii credinței imaginea învierii Domnului, el mărturisește în prima din aceste rugăciuni: «*Învierea lui Hristos* văzând» și continuă îndemnând: «să ne închinăm Sfântului Domnului Iisus, unuia Celui fără de păcat. Crucii Tale ne închinăm, Hristoase, și *sfântă învierea Ta o lăudăm și o slăvim*... Veniți toți credincioșii *să ne închinăm sfintei învierii lui Hristos*, căci, iată, prin Cruce bucuria a venit la toată lumea...».

Într-un stil exuberant se manifestă apoi în al doilea imn bucuria pentru proslăvirea câștigată de Mântuitorul prin înviere, bucurie care face să tresalte noul Ierusalim și Sionul cel de sus, adică întreaga Biserică, cea triumfătoare, în frunte cu Sfânta Sa Maică și cea a credincioșilor care se nevoiesc încă pe pământ pentru mântuirea lor: «Luminează-te, luminează-te, noule Ierusalime, că slava Domnului peste tine a răsărit. Săltă acum și te bucură, Sioane, iar tu, curată, Născătoare de Dumnezeu, veselește-te întru învierea Celui născut al tău». Prin analogie, apoi, cu mielul mesei pascale din Vechiul Testament, Iisus, Mielul lui Dumnezeu, Care ni se dă spre mâncare și băutură în dumnezeiasca și îndumnezeitoarea masă euharistică, este numit în al treilea tropar [1000] «Paștile cele mari și preasfințite». Într-o atitudine de contemplare și într-un ton de admirație și de transport spiritual («O, înțelepciunea și Cuvântul lui Dumnezeu și Puterea !»), liturghisitorul încheie acest imn cu rugăciunea de la finele lui : «Dă-ne nouă să ne împărtășim cu Tine, mai adevărat, în ziua cea neînserată a împărăției Tale». Tu, adică Cel ce ai făgăduit Sfinților Tăi Apostoli : «vă voi lua la Mine, ca să fiți și voi unde sunt și Eu» (Ioan 14, 3) și Te-ai rugat Părintelui Tău și al nostru : «Părinte, voiesc ca unde sunt Eu să fie și aceia pe care Mi i-ai dat, ca să vadă slava Mea, pe care Mi-ai dat-o» (Ioan 17, 24 ; cf. și 12, 26 ; I Tes. 4, 17), învrednicește-ne prin această împărtășire cu Trupul și Sângele Tău euharistic să ajungem să ne împărtășim și de vederea directă a slavei Tale în viața cea veșnică ; pentru aceasta ni «se dau Cinstitul și Preasfântul Tău Trup», precum și «Cinstitul și Preasfântul Tău Sânge» la cina liturgică : «spre iertarea păcatelor și *spre viața de veci»*. Tu ești Paștile noastre cele mari..., Pași, *pesa'h, trecere ;* deci numai prin Tine, prin mijlocirea Ta putem ajunge să trecem de la pământ la cer, să ne îndumnezeim și să privim la slava Ta cerească !

---

[998] Cf. Nichifor Calist, *Istoria bisericească*, cart. XIII, cap. 7, P. G., CXLVI, la Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 226 si 538.

[999] Cf. supra nota 944.

După ce s-a încheiat ritualul punerii părților din Sfântul Agneț în Potir, se trag în el cu buretele celelalte miride, adică a Sfintei Fecioare, ale celor nouă cete, precum și cele pentru vii și repauzați, rostindu-se în același timp rugăciunea : «Spală, Doamne, păcatele celor ce s-au pomenit aici, cu cinstit Sângele Tău, pentru rugăciunile sfinților Tăi» [1001].

[1000] În *Liturghierul* grec, acest tropar ocupă al patrulea număr de ordine, deoarece înaintea lui se află intercalat troparul : «O, dumnezeiescul, o iubitul, o, preadulcele Tău glas !...».

[1001] Spre deosebire de vechile *Liturghiere* românești și de cele din uzul altor Biserici Ortodoxe Autocefale, cele mai multe din edițiile românești din a doua jumătate a veacului al XIX-lea, precum și cele din prima jumătate a veacului al XX-lea au schimbat ordinea rugăciunilor din ritualul deșertării Sfântului Disc, prin așezarea acesteia din urmă («Spală, Doamne, păcatele...») înaintea celorlalte, ceea ce este lipsit de logică și în contradicție cu semnificația esențială a actului punerii părților din Sfântul Agneț în Potir. Este probabil că o asemenea schimbare a fost inspirată, poate, de o concepție inversă cu privire la operația ștergerii Sfântului Disc, și anume de a trage cu buretele mai întâi miridele Sfintei Fecioare și ale sfinților, laolaltă cu cele pentru vii și morți, lucru de asemenea nejustificat, deoarece, în firea ritualului sacru al amestecării Sfintelor, primatul nu-l pot avea decât părțile Sfântului Agneț, pentru motive de ordin dogmatic. Fapt este că, multă vreme, a dăinuit la noi practica inversă, datorită desigur raționamentului greșit al unui editor, că deșertarea Sfântului Disc ar trebui începută prin degajarea mai întâi a marginii sale, spre a se face astfel loc pentru tragerea celorlalte părți. Modificarea vechii practici a fost reprodusă mecanic în edițiile următoare, pierzându-se însă din vedere nu numai temeiul dogmatic, ci și faptul că părțile din Sfânta Pâine se pun distinct una câte una în Sfântul Potir, fără a fi șterse sau trase cu buretele, ca miridele celelalte.

Comuniunea cu sfinții, cu care ne găsim laolaltă în Biserica lui Hristos, se afirmă și în acest moment, fiind luați în ajutor pentru câștigarea sfințirii, care este înainte de toate iertarea de păcate.

Rânduiala trecerii conținutului Sfântului Disc în Sfântul Potir, descrisă mai sus, se aplică numai în cazul când sunt puțini credincioși de împărtășit (4—5). Dacă sunt însă mai mulți, părțile NI și KA se sfărâmă mai întâi cu copia pe sfântul disc în părticele mici, în așa fel ca să ajungă pentru toți cei ce vor să se apropie de Sfintele Taine, punându-se apoi cu lingurița în Sfântul Potir, cu rânduiala menționată mai înainte. Miridele sfinților, inclusiv a Sfintei Fecioare, precum și cele pentru vii și repauzați sunt lăsate însă pe Sfântul Disc până după împărtășirea credincioșilor, pentru ca nu cumva amestecându-se în Sfântul Potir cu părticelele din Sfântul Agneț, să se întâmple să fie împărtășit dintr-acelea cineva.

După ce s-a terminat ritualul deșertării sfântului disc, se adună de pe el și de pe sfântul antimis, cu buretele, părticelele eventual rămase, punându-se în Sfântul Potir. Se așază apoi peste acesta acoperământul desfăcut al lui și pe sub el și lingurița, în cazul când sunt câțiva credincioși de împărtășit. Se întocmesc totodată și celelalte acoperăminte, așezându-le pe Sfântul Disc, și anume mai întâi «aerul», peste el steluța și deasupra ei acoperământul Sfântului Disc. Această operație fiind încheiată, liturghisitorul, care a făcut deșertarea Sfântului Disc, merge de se spală pe mâini.

c) *Actul împărtășirii credincioșilor.* — După terminarea acestor lucrări, se ridică perdeaua și se deschid sfintele uși, iar diaconul închinându-se o dată, primește de la preot Sfântul Potir în ambele mâini și venind apoi cu el între sfintele uși îl înalță, arătându-l credincioșilor, pe care îi invită să se apropie pentru a se împărtăși : *«Cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste, să vă apropiați !»*. Această acțiune este îndeplinită de preot, când nu este diacon. Formula de invitare la împărtășire este întâlnită în cursul timpului în diverse variante, atât în ceea ce privește textul, cât și felul ei de rostire. În forma ei cea mai dezvoltată, ea este transmisă de *Comentariul liturgic* al Sfântului Gherman I al Constantinopolului : «Cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste apropiați-vă de Hristos, Dumnezeul și Împăratul vostru !» [1002]. În manuscrisele dintre veacurile al XII-lea și al XIV-lea o întâlnim ceva mai simplificată și anume : «Cu frică de Dumnezeu să vă apropiați» [1003] sau «Câți sunteți cu frică și cu credință să vă apropiați» [1004], ori «Cu frică de Dumnezeu și cu credință să vă apropiați» [1005].

[1002] P. G., XCVIII, col. 425 A.

[1003] *Ms. nr. 1020* din Bibl. Mânăstirii Sinai (veacul al XII-lea — al XIII-lea). La A. Dmitrievschi, *op. cit.,* p. 145 ; *Codicele E. M. 6* din Bibl. Marelui Ducat din Karlsruhe, la Richard Engdahl, *op. cit.,* p. 32 și 74.

[1004] *Ms. nr. 719* din Bibl. din Patmos (veacul al XIII-lea), la A. Dmitrievschi, *op. cit.,* p. 175.

[1005] *Ms. din an. 1306* din Bibl. Mânăstirii Esfigmenu (Atos), la A. Dmitrievschi, *op. cit.,* p. 269.

În unele locuri, prima parte a acestei formule este recitată de preot [1006], uneori chiar încet [1007], chemarea «să vă apropiați» fiind rostită în continuare de către diacon, după ce primește potirul de la preot.

«Feriți-vă de a crede că ceea ce mâncați acum ar fi pâine, sau că ceea ce beți ar fi vin», făcea atenți Sfântul Ioan Gură de Aur pe credincioși. «Când vă apropiați, să nu credeți că primiți dumnezeiescul Trup din mâna unui om, ci reprezentați-vă pe înșiși serafimii cu un clește oferindu-vă focul luat de pe altarul din cer, ca în vedenia lui Isaia (6, 6)» [1008]. De aceea, credincioșii trebuie să se apropie de Sfântul Potir *«cu frică de Dumnezeu»*, cu respect și cu sfială cucernică în suflete, iar în comportarea lor exterioară cu cuviință. «Cu frică și cu evlavie, fără zgomot», prescria rânduiala din *Constituțiile Apostolice* (cartea 8, 13). Pe de altă parte, precum observa Nicolae Cabasila, «împărtășirea cu Sfintele Taine nu este de nici un folos credincioșilor care le primesc fără credință» [1009]. Suntem chemați să gustăm nu pâine și vin, căci deși la gust le simțim ca atare, totuși ele sunt Trupul și Sângele lui Hristos ; Taina se cuvine să o judecăm, precum stăruia Sfântul Chiril al Ierusalimului, nu prin gustare, ci prin credință, care trebuie să ne dea certitudinea neîndoielnică a faptului [1010]. Pătrunși de această *«credință»* trebuie să vină deci credincioșii la împărtășit, ceea ce, de altfel, ei chiar mărturisesc prin răspunsul pe care îl dau, la invitația diaconului, prin versetele 24 și 27 din Psalmul 117 : «Binecuvântat este Cel ce vine întru numele Domnului ! Dumnezeu este Domnul și S-a arătat nouă !». Domnul, prezent în Sfânta Euharistie, este întâmpinat deci în Liturghie cu primul din aceste două stihuri, cu care a fost ovaționat de mulțime la primirea Sa triumfală în Ierusalim (Matei 21, 9 ; Marcu 11, 9 ; Luca 19, 38 și Ioan 12, 13). Mărturisindu-se astfel că El a venit în lume în numele Tatălui (Ioan 5, 43), se recunoaște totodată în al doilea stih că Însuși Domnul Iisus este Dumnezeu (*«Dumnezeu* este Domnul», adică Domnul este Dumnezeu), fapt ce se găsește subliniat în chip special îndeosebi în forma mai dezvoltată a formulei pentru chemarea credincioșilor de către diacon, raportată, precum am văzut mai înainte, de *Comentariul liturgic* al Sfântului Gherman I al Constantinopolului : «...Apropiați-vă de Hristos, Dumnezeul și Împăratul vostru !» [1011]. În plus, încălzită de «dragoste» trebuie să fie inima celor ce vin să primească Sfânta Împărtășanie : iubire atât față de Domnul cu care se vor uni, cât și față de semenii lor, căci, «chiar dacă am avea un număr imens de fapte de dezvinovățire, dar dacă păstrăm dușmănii, nu vom putea dobândi din acestea mântuirea» [1012].

Sfinții Părinți au fost foarte atenți asupra ordinii și comportării credincioșilor în timpul împărtășirii. Am văzut deja că regula din *Constituțiile Apostolice* (VIII, 13) acorda prioritate persoanelor de ambele sexe, care se găseau în legătură cu serviciul bisericesc (ipodiaconi, anagnoști etc.). «Fără zgomot» trebuia să urmeze apoi împărtășirea celorlalți credincioși, precum recomanda aceeași regulă. Sfântul Ioan Gură de Aur era nevoit să atragă atenția asupra acestui lucru, în termeni care trădează aspectul situației din vremea când era în vigoare împărtășirea obștească : «De Sfintele Taine ale sfintei și înfricoșătoarei mese să vă apropiați cu cutremur, cu cuget curat, cu post și cu rugăciune, fără zgomot și neorânduială, fără a tropăi cu picioarele, fără să vă îmbulziți unii peste alții, căci aceasta este un semn de dispreț trufaș și o nesocotință fără margini» [1013].

În practica bisericească contemporană, credincioșii pregătiți pentru împărtășire prin mărturisirea păcatelor la duhovnic, prin pocăință și cuget curat, se apropie venind unul după altul în fața sfintelor uși, prin partea de miazăzi, și anume prin fața icoanei Mântuitorului și, închinându-se cu toată smerenia și frica, își pun mâinile cruciș la piept [1014]. Preotul îi așteaptă între sfintele uși cu potirul în mâini, pe care i l-a predat diaconul în altar, unde s-a întors după rostirea formulei de chemare la împărtășire. Stând cu fața către credincioși, preotul rostește mai întâi, în auzul lor, cu multă evlavie, rar și deslușit, cele trei rugăciuni de pregătire («Cred, Doamne, și mărturisesc...» ; «Al Cinei Tale celei de taină părtaș mă primește...» și «Nu spre judecată sau osândă...»), întrebuințate de liturghisitorii înșiși înainte de împărtășirea lor și pe care credincioșii trebuie să fie îndemnați să le spună fiecare în sine, după preot. Li se dă astfel și lor ocazia de a se concentra și a încerca sentimentul nimicniciei și al umilinței, în fața unui dar divin ce covârșește condiția lor umană, și de a urma în acest chip pe liturghisitori pe drumul curățitor al crucii, răstignindu-se simbolic împreună cu Hristos.

Așezându-și apoi sub bărbie unul din capetele acoperământului cu care preotul ține potirul în mâna stângă, primește fiecare, pe rând, de la el Sfânta Împărtășanie, în linguriță, sub ambele forme, în timp ce preotul pronunță formula : «Se împărtășește robul lui Dumnezeu (N) cu Cinstitul și Sfântul Trup și Sânge al Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor şi viaţa de veci». După împărtăşire, îşi şterge fiecare buzele cu capătul acoperământului, sărută Sfântul Potir şi, închinându-se, pleacă mulţumind lui Dumnezeu. În tot timpul cât a ţinut actul împărtăşirii credincioşilor, strana cântă rar chinonicul («Trupul lui Hristos primiţi...» sau «Al Cinei Tale celei de taină... părtaş mă primeşte...», ori chiar pe amândouă succesiv, dacă sunt mulţi de împărtăşit).

[1006] *Cod. nr. 662* din Bibl. Naț. din Atena (veacul al XII-lea — al XIII-lea), la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 14 ; *Constituția lui Filotei, Ibidem.*

[1007] *Ms. nr. 709* din Bibl. din Patmos (anul 1260), la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 158.

[1008] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia IX despre penitență.*

[1009] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XLVI, P. G., col. 468 C.

[1010] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza IV mistagogică*, 6 ; *Cateheza V mistagogică*, 20.

[1011] În epoca în care credincioșii primeau Sfântul Trup euharistic în mână și se împărtășeau direct din Potir, această credință îmbrăca forme concrete de manifestare, precum se poate înțelege din recomandările Sf. Chiril al Ierusalimului : «După ce îți vei sfinți cu multă grijă ochii prin atingerea Sfântului Trup, împărtășește-te, având grijă să nu pierzi din el... Și pe când sunt încă umede buzele tale, du degetele la gură și sfințește cu umezeala de pe buzele tale ochii, fruntea și celelalte simțuri» *(Cateheza V mistagogică*, 21 și 22). De asemenea, Sf. Ioan Damaschin : «...încrucișând palmele, să primim Trupul Celui răstignit. Punând peste Dânsul ochii, buzele și fruntea, să ne împărtășim cu dumnezeiescul cărbune». *(Expunerea îngrijită a credinței*, cart. IV, 13).

[1012] Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 452 A.

[1013] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la Nașterea Domnului*, 7.

[1014] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 99.

După ce s-a terminat împărtăşirea credincioşilor sau, dacă n-a fost nimeni de împărtăşit, preotul rămâne între sfintele uşi cu Sfântul Potir în mâini, după rostirea chemării «Cu frica lui Dumnezeu...», aşteptând să se încheie răspunsul credincioşilor la această invitaţie; trece apoi Sfântul Potir în mâna stângă, iar cu dreapta binecuvântează îndată credincioşii [1015], rostind cu voce stihul din Psalmul 27: «*Mântuieşte, Dumnezeule, poporul Tău şi binecuvintează moştenirea Ta...*» [1016]. Manuscrisele liturgice de prin veacurile al XII-lea şi al XIII-lea ne informează că, înainte de această formulă, preotul obişnuia să rostească — probabil în taină — textul din Evanghelia după Sfântul Matei (27, 54): «Cu adevărat Fiul lui Dumnezeu a fost acesta», prin care sutaşul şi ceilalţi străjeri şi-au exprimat spaima şi uimirea în urma cutremurului ce a însoţit sfârşitul Mântuitorului pe Cruce [1017].

d) *Mulţumirile după împărtăşire.* — Potrivit unei reguli constant observate în cursul Liturghiei credincioşilor, o binecuvântare dată de preot credincioşilor marchează inaugurarea unui moment nou sau trecerea în stadiul următor al oficiului. Aşa a fost cazul înainte de începerea rugăciunii Anaforei euharistice, precum şi după încheierea rugăciunii dipticelor. Tot astfel şi binecuvântarea de mai sus («Mântuieşte, Dumnezeule, poporul Tău...») lasă să urmeze un moment nou, în care tema principală a oficiului o formează *rugăciunile publice de mulţumire după împărtăşire.* Ele sunt precedate însă de câteva acţiuni care reprezintă o linie de tranziţie de la un moment la celălalt. Este adică necesar să subliniem că, rămânând cu Potirul între sfintele uşi, după chemarea credincioşilor la împărtăşire şi după îndeplinirea acestui act, preotul se găseşte încă în continuarea momentului arătării Potirului cu Sfintele Taine în faţa credincioşilor. Această primă arătare simbolizează arătarea Domnului către femeile mironosiţe, îndată după înviere,

---

[1015] Ghenadie, fost episcop de Argeş, *op cit.*, p. 123 şi Ierom. Gabriel Răşcanu, *Liturgica...*, Bucureşti, 1876, p. 162; de asemenea, *Ierotelestiken*, Atena, 1948, p. 149 şi 198.

[1016] Unele manuscrise din veacul al XII-lea (cf. *Codicele nr. 662* Bibl. Naţ. Atena şi *Constituţia lui Filotei, Cod. nr. 6277—770*, din Mânăstirea Pantelimon, la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 15) ne informează că preotul făcea numai gestul de binecuvântare, în timp ce formula era rostită tainic sau în sine.

[1017] Această expresie a uimirii este adecvată amintirii evenimentelor morţii şi învierii Sale, pe care le mărturisim prin însuşi faptul împărtăşirii. Căci pogorârea în trupul nostru a Sfintei Euharistii, prin împărtăşire, simbolizează îngroparea Domnului, iar prin învierea Lui în noi, înviem şi noi împreună cu El. Cf. A. I. Dmitrievschi, *Istoria dogmat. i tainstv izăeasnenie bojestv, Liturgii,* St. Petersb. 1884, p. 274, la Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 536.

când le-a întâmpinat cu îndemnul: «Bucuraţi-vă!» (Matei 28, 9). În locul Lui deci binecuvintează acum preotul pe credincioşi cu formula de mai sus. Ea este, precum se vede, o scurtă rugăciune, prin care se cere Domnului să le dăruiască mântuirea şi toate harurile ce decurg din primirea Sfintelor Taine, căci ei reprezintă moştenirea pe care El a răscumpărat-o cu preţul Sângelui Său. Prin glasul cântăreţilor ori al corului, credincioşii răspund pe un ton de entuziasm religios, prin cântarea troparului sau a stihirii împrumutate din Vecernia Duminicii Pogorârii Sfântului Duh, imn ce se intona în vechime de către neofiţi după primirea botezului: «Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc; am aflat credinţa cea adevărată, nedespărţitei (Sfintei) Treimi închinându-ne, că aceasta ne-a mântuit pe noi». Credincioşii aduc astfel laudă şi mulţumire Sfintei Treimi pentru binefacerile enumerate în acest răspuns, primite prin opera mântuirii.

Vechile manuscrise liturgice n-au înregistrat această cântare. În intervalul dintre Paşti şi Înălţare se cântă însă troparul «Hristos a înviat din morţi...», iar la marile sărbători troparul zilei respective.

În timpul intonării acestui imn, preotul s-a întors în altar cu Sfântul Potir, pe care îl pune pe Sfântul Antimis şi îndată diaconul sau preotul — dacă slujba s-a făcut fără diacon — trage de pe Sfântul Disc în Potir, cu rânduiala arătată mai înainte, părticelele lăsate neturnate înainte de împărtăşirea credincioşilor. După ce îl acoperă, preotul tămâiază de trei ori Sfântul Potir, zicând în taină stihul 5 din Psalmul 107: «*Înalţă-Te peste ceruri, Dumnezeule, şi peste tot pământul (să strălucească) slava Ta*», practică ce se găseşte înscrisă în manuscrise, de la veacul al XII-lea încoace [1018]. Acest text îndeplineşte aici funcţia unui moto, am putea spune, în care se exprimă în rezumat semnificaţia acţiunilor liturgice care urmează.

Preotul dă astfel diaconului cădelniţa cu care a tămâiat Sfântul Potir şi punând pe capul lui discul cu cele de pe el, acesta îl ţine cu mâna şi, după ce se întoarce spre credincioşi în aşa fel ca să-i poată privi prin sfintele uşi, ocoleşte Sfânta Masă prin părţile de miazăzi şi răsărit, până ce ajunge la proscomidiar, unde îl depune. Dacă nu este diacon, preotul, închinându-se de trei ori în faţa Sfintei Mese, ia el însuşi Sfântul Potir în mâna dreaptă, iar în stânga Sfântul Disc şi ţinând Sfântul Potir deasupra acestuia, peste acoperămintele de pe el, zice în taină: «*Binecuvântat este Dumnezeul nostru*». Când s-a terminat la strană cântarea «Văzut-am lumina cea adevărată...» ori troparul sărbătorii, preotul se întoarce cu faţa către credincioşi şi zice cu glas tare, dintre sfintele uşi, în timp ce ţine Sfântul Potir ridicat în mâini peste Sfântul Disc: «*Totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor*». Această a doua arătare a Sfântului Potir închipuie înălţarea Mântuitorului la cer, de pe muntele Măslinilor, în faţa Apostolilor Săi (Fapte 1, 9) [1019].

[1018] *Cod. nr. 662*, Bibl. Naţ. Atena şi *Constituţia lui Filotei, Cod. 6277—770*, Mânăstirea Pantelimon, la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 15.

[1019] Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 452 B.

Cele două membre sau părți ale formulei de binecuvântare de mai sus, adică «Binecuvântat este...» și «Totdeauna, acum și pururea...», fiind rostite cea dintâi în taină, iar cealaltă o dată cu arătarea a doua oară a Sfântului Potir către credincioși, apar independente una de alta. Expresia «Totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor», ar actualiza, după unele interpretări, asigurarea dată de Mântuitorul ucenicilor Săi, după înviere : «Iată, Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârșitul veacului» (Matei 28, 20) ; s-a socotit deci necesar să se amintească în momentul simbolizării înălțării Domnului, că Hristos va fi cu Biserica Sa «totdeauna, acum și pururea...» [1020]. Prima propoziție, «Binecuvântat este Dumnezeul nostru», rămâne deci cu însemnarea ei de formulă pentru slăvirea lui Dumnezeu, prezent în Sfintele Taine. Acesta — ni se pare — rămâne aci sensul întregii formule, părere pe care o considerăm întemeiată și pe faptul că, în unele locuri, formula «Înalță-Te peste ceruri...» era completată în trecut și cu textul : «Binecuvântat este Dumnezeul nostru, Cel ce luminează și sfințește, totdeauna...» (acest final fiind rostit cu voce tare de diacon care lua Potirul cu Sfintele Daruri), deci în continuarea ideii din imnul «Am văzut lumina cea adevărată...», de la strană [1021]. Alte interpretări lasă să se înțeleagă însă că ambele părți ale propoziției liturgice în cauză nu sunt decât membre ale uneia și aceleiași binecuvântări, pe care o dă preotul, înainte de rostirea rugăciunii de mulțumire după împărtășire («Să se umple gurile noastre de lauda Ta, Doamne...») [1022].

Strana răspunde cu recitarea imnului atribuit diaconului Gheorghe Pisidul (secolul al VII-lea) și introdus în Liturghie de patriarhul Sergiu, în anul 624 [1023] : «Să se umple gurile noastre de lauda Ta, Doamne, ca să lăudăm slava Ta, că ne-ai învrednicit pe noi să ne împărtășim... Întărește-ne pe noi întru sfințenia Ta, toată ziua să ne învățăm dreptatea Ta. Aliluia...». Din veacul al XIII-lea încoace el se găsește numai în uzul *Liturghierelor* slave și române, în timp ce edițiile *Liturghierului* de limba greacă nu l-au mai înregistrat, probabil pentru că împărtășirea colectivă a credincioșilor a rămas un eveniment mărginit la câteva date din cursul anului. Prin acest imn, credincioșii se roagă ca să li se dea putere de la Dumnezeu spre a mulțumi după cuviință pentru dumnezeieștile daruri cu care s-au împărtășit și totdeauna să-i întărească cu harul Său pentru a se putea menține în sfințenia dobândită, precum și pe calea poruncilor divine. În acest timp, preotul duce la proscomidiar Sfântul Potir cu Sfântul Disc, dacă n-a avut diacon, și așezându-le acolo închipuie prin aceasta șederea Fiului la dreapta Tatălui, după înălțarea

---

[1020] Ghenadie, fost episcop de Argeș, *op. cit.*, p. 123 și Ierom. Gabriel Rășcanu, *op. cit.*, p. 163 și alții. (Vezi la Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 540, nr. 4).

[1021] *Ms. din an. 1306*, Bibl. Mânăstirii Esfigmenu, Atos. La A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 269 ; *Ms. 1020*, Bibl. Mânăstirii Sinai (veacul al XII-lea — XIII-lea), *Ibidem*, p. 146.

[1022] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XLI, P. G., CL, col. 456.

[1023] *Cronica Pascală*, P.G., XCII, col. 989, 1000.

la cer ; din această clipă, «Sfânta Masă rămâne ca tron al lui Dumnezeu-Tatăl, iar Proscomidiarul, ca scaunul cel de-a dreapta măririi celei de sus [1024]. Tămâiază apoi Sfintele de trei ori, însemnând prin aceasta «harul Sfântului Duh, care s-a dat Apostolilor, prin insuflare, după înviere» [1025].

Trecând apoi la Sfânta Masă, preotul strânge, adică întocmește antimisul, așa cum a fost înainte de ectenia pentru catehumeni, în timp ce rostește —dacă nu este diacon — ectenia finală de mulțumire obștească pentru împărtășire : «*Drepți ! Primind* (Μεταλαβόντες, *după ce am primit) dumnezeieștile,* sfintele prea curatele, nemuritoarele, cereștile și *de viață făcătoarele ale lui Hristos Taine, cu vrednicie să mulțumim Domnului*». Drepți, adică în picioare, plini de cuviință ca pentru arătarea recunoștinței și cu cugetul înălțat să ne exprimăm mulțumirea pentru sfintele și dumnezeieștile daruri ce ni s-au împărtășit prin cereștile și de viață făcătoarele ale lui Hristos Taine. Pe de altă parte, Liturghia fiind pe punctul de a-și încheia oficiul și, ca atare, noi având să ne întoarcem la ocupațiile comune ale vieții, suntem îndemnați la sfârșit să ne rugăm ca să ni se acorde harul lui Dumnezeu de a petrece fiecare din celelalte zile în viață «desăvârșită, sfântă, în pace și fără de păcat» ; cu alte cuvinte, pentru ca viața noastră întreagă să se prezinte ca o «jertfă vie, sfântă și plăcută lui Dumnezeu, ca un cult al nostru spiritual» (adică netulburat de patimi) adus neîntrerupt lui Dumnezeu (Rom. 12, 1).

Această ectenie reprezintă un epilog al actului împărtășirii, formând deci una din părțile componente ale ritualului împărtășirii credincioșilor. Ea se încheie cu efconisul : «Că Tu ești sfințirea noastră și Ție slavă înălțăm...», care se rostește în timp ce se face semnul crucii cu Sfânta Evanghelie peste Antimis, așezând-o apoi peste el.

Propriu-vorbind, Liturghia a luat sfârșit, întrucât și-a ajuns scopul, deoarece «Darurile s-au sfințit, iar printr-însele s-au sfințit atât preotul cu toată ceata slujitorilor, cât și poporul drept-credincios» [1026]. Încheierea formală a oficiului se face însă cu un ceremonial special, numit *apolis*.

3. Împărtășirea la Sfânta Liturghie privită sub aspectul spiritualității creștine

Prin împărtășirea liturghisitorilor și a credincioșilor către sfârșitul *Liturghiei*, se poate spune că, propriu-vorbind, slujba sau oficiul ei și-a atins scopul, întrucât, primind Sfintele Taine, liturghisitorii și credincioșii care au participat la serviciul divin s-au sfințit prin unirea cu Hristos.

Folosind stilul Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, putem spune de asemenea că, prin împărtășire, unitatea s-a multiplicat, pentru ca să-i aducă în unitate pe toți cei care primesc Trupul și Sângele «Mielului lui Dumnezeu, Cel ce se sfărâmă și nu se desparte, Cel ce se mănâncă pururea și niciodată nu se sfârșește». «Frângând sau sfărâmând în multe părți Pâinea... ce formează un singur tot și împărtășind pe toți din același potir, liturghisitorul preface astfel în chip simbolic unitatea în multiplicitate și o împărtășește, săvârșind prin aceste lucrări cea mai sfântă dintre ierurgii»[1027]. Căci, pentru marea iubire de oameni a lui Dumnezeu, Dumnezeiasca Taină a Împărtășirii — una, simplă, indivizibilă în principiul ei — «se multiplică într-o diversitate sfântă de simboluri..., dar se întoarce iarăși în chip unitar din această diversitate, în unitatea proprie ei, și unifică pe cei ce cu sfințenie se înalță la dânsa»[1028].

[1024] Cf. și Ghenadie, fost episcop de Argeș. *op. cit.*, p. 123. Începând din acest moment, lumânarea de la proscomidiar trebuie aprinsă, având să rămână astfel tot timpul cât se află aici Tainele cele dumnezeiești.

[1025] K. Delikanis, Πατριαρχικὰ Ἔγγραφα, t. III, Constantinopol, 1895, p. 51 ; Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 452 B.

[1026] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, *cap.* XLI, P. G., CL, col. 456 C.

Prin împărtășire, Sfânta Euharistie nu cade sub acțiunea procesului fiziologic al nutriției naturale, căruia îi sunt supuse alimentele obișnuite ; deci ea «nu se mistuiește, nu se alterează și nu se elimină», nu se transformă în trup omenesc, ci, dimpotrivă, «Pâinea vieții schimbă, preface și umple de viață pe cel ce se împărtășește»[1029], răspândește Duhul și viața lui Hristos în noi, transformându-ne după chipul și asemănarea Lui. Ca și cărbunele aprins din viziunea lui Isaia (6, 6), alimentul euharistic este foc curățitor și «curățiți fiind prin el, ne unim cu Trupul Domnului și cu Duhul Lui și ajungem astfel Trup al lui Hristos»[1030]. Căci împărtășindu-ne toți din același Potir euharistic cu Pâinea vieții, care este Trupul unic, nedespărțit și neîmpuținat al lui Hristos, suntem astfel încorporați în acest Trup, al cărui cap este Hristos ; toți laolaltă, adică, oricât de mulți sunt cei care s-au împărtășit în trecut și cei care ne împărtășim astăzi, ajungem un singur trup (I Cor. 10, 16, 17), iar fiecare în parte suntem membre ale acestui Trup tainic și deci unii altora (I Cor. 12, 27 și 5 ; Rom. 12, 5) viețuind prin Hristos (Ioan 6, 57), ca mlădițele de viță din același butuc sau tulpină (Ioan 15, 5). De aceea, precum remarcă Sfântul Ioan Damaschin, această Sfântă Taină «se numește Împărtășanie, căci prin ea ne împărtășim cu Dumnezeirea lui Hristos. Se numește cuminecătură și este cu adevărat, pentru că prin ea ne cuminecăm cu Hristos și ne facem părtași ai Trupului și Dumnezeirii Lui. Prin ea intrăm în comuniune și ne unim unii cu alții, pentru că ne împărtășim dintr-o singură pâine și devenim toți un trup și un sânge al lui Hristos și membre unii altora, ajungând toți împreună Trup al lui Hristos»[1031]. Sfânta Împărtășire ne unește astfel și ne introduce în unitatea Bisericii Apostolice și Ecumenice, în societatea drepților și a sfinților, a fraților noștri în Hristos, care au adormit împărtășiți cu această merinde duhovnicească, precum și în comunitatea celor care se împărtășesc o dată cu noi la Liturghia din bisericile de pretutindeni. Ea este deci mai mult decât semnul sau simbolul unității creștine (signum unitatis), cum o numea Fericitul Augustin, deoarece această unitate se realizează sau se produce chiar prin însăși Sfânta Împărtășire.

Primind dumnezeieștile daruri, nu mai suntem singuri, ci cu Hristos[1032], căci, precum El însuși a încredințat pe cei care se împărtășesc cu Trupul și Sângele Său, ei rămân în El și El în ei (Ioan 6, 56). O compenetrație sau întrepătrundere, o consangvinitate tainică deci asupra căreia Sfântul Chiril al Ierusalimului atrăgea astfel atenția neofiților : «Sub forma pâinii ți se dă Trupul, iar sub cea a vinului ți se dă Sângele, ca prin împărtășirea cu Trupul și Sânge lui Hristos să ajungi unit cu El într-un singur trup și sânge. Ajungem astfel și hristofori (purtători de Hristos), pentru că Trupul și Sângele Lui se împărțesc în membrele noastre, așa că, după cuvintele Sfântului Apostol Petru, ne facem astfel părtași dumnezeieștii firi» (II Petru 1, 4)[1033]. Prin «mâncarea și băutura duhovnicească» a Sfântului Trup și Sânge euharistic ale lui Hristos, care este pâinea cea cerească, cea vie, cea dătătoare de viață veșnică (Ioan 6, 33, 35, 38, 41, 48, 51, 54, 58) ființa noastră întreagă, cu fondul ei cel mai intim, ajunge pătrunsă de prezența Mântuitorului : «Sufletul, trupul și toate puterile noastre se înduhovnicesc, pentru că se unește suflet cu suflet, trup cu trup și sânge cu sânge»[1034]. Hristos ne face astfel părtași la propria Sa biruință și desăvârșire, ne dă din însăși viața Sa dumnezeiască, sfințindu-ne și într-un anumit chip îndumnezeindu-ne. Puterile naturale ale sufletului nostru sunt înviorate astfel spre bine, dobândind puterea necesară pentru înfrângerea piedicilor ce stau în calea virtuților și pentru ferirea de păcatele de moarte. Această Pâine este «izvor de bunătăți, lumină, viață... și solire spre adăugirea și înmulțirea dumnezeieștii bunătăți», spre iertarea păcatelor și spre viața de veci, spre curățire, înnoire și luminarea celor cinci simțuri, spre sănătatea și sfințirea trupului și a sufletului, spre paza, îndreptarea și întărirea vieții și spre mântuire, spre sporirea în fapte bune și în desăvârșire, spre împlinirea poruncilor și spre împărtășirea de Duhul Sfânt[1035]. Pentru dobândirea acestor binefaceri, ce se împărtășesc sub diferite forme prin primirea Sfintelor Taine euharistice, liturghisitorii se roagă deja după încheierea Vecerniei, prin troparele odelor sau cântărilor din canonul care alcătuiește prima parte din «Rânduiala Sfintei Împărtășiri», precum și prin rugăciunile speciale de mulțumire după dumnezeiasca împărtășire, care se găsesc înscrise în partea a doua a *Liturghierului.*

[1027] Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre ierarhia bisericească,* cap. III, part. III, 12, trad. în limba română de Pr. Cicerone Iordăchescu : *Ierarhia cerească și cea bisericească,* 1932, p. 104, și trad. franceză de Mgr Darboy, *Saint Denys l'Aréopagite*, Paris, 1932.

[1028] *Ibidem,* cap. III, part. III, 3.

[1029] Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos,* trad. de Pr. Prof. Teodor Bodogae (Sibiu, 1946), cart. IV, cap. «Roadele Sfintei Împărtășiri», p. 95.

[1030] Sf. Ioan Damaschin, *Expunere îngrijită a credinței (Dogmatica),* cart. IV, cap. 13.

[1031] *Ibidem.*

[1032] *Rugăciunea Sfântului Simeon Noul Teolog,* în «Rânduiala Sfintei Împărtășiri», din *Liturghier.*

[1033] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza IV mistagogică,* 3.

[1034] Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos,* cart. II, P. G., CL, col. 521 în trad. cit., p. 26.

[1035] Spicuiri din rugăciunile *Rânduielii Sfintei împărtășiri* și din cele pentru *Mulțumire după împărtășire.*

Înduhovnicit astfel prin Sfânta Euharistie, credinciosul este sprijinit în silințele sale de a duce practic o viață în Hristos, prin conformarea în toate acțiunile sale sentimentelor lui Iisus, așa cum îndemna Sfântul Apostol Pavel : «În voi trebuie să fie aceleași simțiri ca și în Hristos Iisus» (Filip. 2, 5). Căci adevărata viață în Hristos sau desăvârșita spiritualitate creștină se realizează atunci când cineva poate să spună cu Apostolul neamurilor : «Acum nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine» (Gal. 2, 20) ; «Cel ce se lipește de Domnul este un singur duh cu El» (I Cor. 6, 17) și, ca atare, trebuie să-I supună de bunăvoie mintea, inima, voința, căci «dacă cineva nu are duhul lui Hristos, acela nu este al Lui» (Rom. 8, 9).

Sfântul Trup și Sânge euharistic sunt «daruri dumnezeiești și îndumnezeitoare» [1036], deoarece Pâinea împărtășirii nu este pâine simplă, ci unită cu Dumnezeirea, ca un cărbune dumnezeiesc aprins, din care, luând sau primind prin împărtășire focul, «ne îndumnezeim prin împărtășirea de focul dumnezeisc», precum se exprima Sfântul Ioan Damaschin [1037]. Împărtășindu-ne cu Trupul proslăvit al Domnului, care este «Pâinea ce S-a pogorât din cer», ajungem să ne unim totodată, prin El, cu El și în El, cu Dumnezeu-Tatăl și Sfânta Treime, de care Fiul este nedespărțit, așa precum El însuși a zis : *«Eu viețuiesc în Tatăl* și cel ce Mă mănâncă pe Mine va viețui prin Mine» (Ioan 6, 57) și, de asemenea, în rugăciunea din grădina Ghetsimani : «Tu, Părinte, ești în Mine și Eu sunt în Tine... Eu în ei și Tu în Mine» (Ioan 17, 21 și 23) [1038]. Este tocmai ceea ce mărturisim în Canonul din Rânduiala sfintei împărtășiri : «...prin împărtășirea Sfintelor Taine, *avându-Te pe Tine locuitor întru mine, împreună cu Tatăl și cu Duhul,* Făcătorule de bine, mult milostive» [1039].

Cât de fericit inspirată este deci expresia prin care Sfântul Ioan Gura de Aur recunoaște că Sfânta Împărtășire este nu numai «un izvor nesecat de bunătăți», ci și «.cheia spirituală, care ne descuie împărăția cerurilor» [1040]. Ea ni se dă «spre iertarea păcatelor și *spre viața de veci»,* căci în Sfânta Împărtășanie primim «Pâinea vieții», «Pâinea cea vie, ce S-a pogorât din cer, din care de va mânca cineva are viață veșnică și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi» (Ioan 6, 35, 41, 48, 51, 54, 58), precum ne-a asigurat Domnul însuși. Sfânta Împărtășanie este, cu alte cuvinte, «leac al nemuririi» și «antidot ca să nu murim, ci să trăim pururea în Iisus Hristos», cum se exprima Sfântul Ignatie (+ 107), episcopul Antiohiei [1041]. Ea este un ferment divin, care face să germineze în sufletul

---

[1036] Simion Noul Teolog, *rugăciunea citată.*

[1037] Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.,* trad. cit., p. 266.

[1038] «...Să-Ți fiu Ție locaș, prin împărtășirea cu Sfintele Taine, *avându-Te pe Tine locuitor în mine, împreună cu Tatăl și cu Duhul,* Făcătorule de bine».

[1039] Troparul al doilea din oda a IX-a.

[1040] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la Nașterea Domnului Iisus Hristos,* 7.

[1041] Sf. Ignatie, episcopul Antiohiei, *Epistola către Efeseni,* 20.

nostru viața veșnică, găsindu-ne astfel angajați pe calea ce duce la învierea noastră viitoare, cale pentru care Dumnezeiasca Euharistie ne servește ca «merinde duhovnicească» [1042].

Toate aceste binefaceri, ce se lucrează prin împărtășire, izvorăsc însă din Jertfa lui Hristos și din biruința Lui asupra păcatului și a morții. Ca act de consumare a Jertfei euharistice, împărtășirea constituie participarea cea mai deplină la Jertfa Domnului, pe care o reproduce și o actualizează Liturghia ; de fapt, actul împărtășirii reprezintă în cadrul Liturghiei momentul final, încheierea normală sau desăvârșirea Jertfei, făcând astfel parte integrantă din actul liturgic al Jertfei. Denumirile de «Masă» și «Cina Domnului» (I Cor. 10, 21 și 11, 20), «Mâncare și Băutură duhovnicească» *(Didahia celor 12 Apostoli,* 10, 3), «frângerea pâinii» (Fapte 2, 42 și 46), Pâine și Pahar binecuvântat (I Cor. 10, 16), sub care era desemnată la început Sfânta Euharistie, nu lasă nici o îndoială că scopul final al Liturghiei era tocmai împărtășirea credincioșilor. O astfel de destinație îi era dată, de altfel, de Mântuitorul însuși, prin formulele de instituire («Luați, *mâncați..., beți* dintru acesta *toți...»*), precum și prin caracterul obligatoriu, pe care i-l imprimă atunci când zice : «De nu veți mânca Trupul Fiului Omului și de nu veți bea Sângele Lui, nu veți avea viață întru voi... Căci Trupul Meu este cu adevărat mâncare și Sângele Meu este cu adevărat băutură» (Ioan 6, 53, 55). De aceea, Sfânta Euharistie s-a mai numit și «Împărtășanie» (I Cor. 10, 16), iar Liturghiei i s-a mai spus și σύναξεις, adică adunarea credincioșilor la masa euharistică.

Împărtășirea este deci un act implicit Liturghiei, ceea ce înseamnă că nu se poate concepe Liturghie fără împărtășire, aceasta fiind mijlocul prin care se face sfințirea deplină a credincioșilor și prin care ei ajung în uniune și comuniune cu Duhul și prin El unii cu alții. Chemarea din însuși textul Liturghiei : «Cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste să vă apropiați» de Sfintele Taine înlătură orice îndoială în această privință. Deci credincioșii care asistă la Liturghie fără să se apropie de Sfintele Taine nu se împărtășesc pe deplin de harurile jertfei, deși au participat la aducerea ei.

Împărtășirea la fiecare Liturghie a tuturor credincioșilor participanți, afară de cei care se găseau opriți de Biserică, pentru motive de nevrednicie, a putut fi o practică generală și a format regula comună și oficială a vieții creștine atât timp cât duminica a fost singura zi liturgică din săptămână. Aceasta era situația în epoca creștinismului primar sau cel puțin în primele două veacuri creștine, precum ne informează lămurit scrierea *Faptele Apostolilor* (20, 7), *Didahia celor 12 Apostoli* (14, 1) și *Apologia întâi* (67, 7) a Sfântului Iustin Martirul și Filozoful. Acest din urmă Părinte bisericesc precizează chiar că duminica era ziua în care se împărtășeau toți membrii comunității. În curând însă, și anume începând chiar din cursul veacului al III-lea, numărul zilelor liturgice de peste săptămână a sporit prin oficierea Liturghiei și în zilele de miercuri și vineri, ca la Ierusalim, în Biserica Antiohiei, a Africii de Nord etc. [1043], ori sâmbăta, ca la Roma, Asia Mică, Siria etc. [1044], afară de sărbătorile fixe din acea vreme. În aceste condiții, conștiința creștină a ajuns să se simtă oarecum forțată pe terenul pietății, producându-se în chip firesc o rezistență pioasă, prin abținerea de la împărtășirea regulată. Împărtășirea la fiecare Liturghie a încetat deci de a fi obștească, ea mărginindu-se numai la numărul de credincioși care se considerau pregătiți în acest scop. Acest lucru ne lasă să-l înțelegem dispozițiile Canoanelor 9 și 10 apostolice, dar mai cu seamă Canonul 2 al Sinodului de la Antiohia (anul 341), prin care erau excomunicați cei care evitau sfânta împărtășire, fie plecând din biserică în timpul serviciului divin, fie neprezentându-se la primirea Sfintei Taine, deși asistaseră la întreaga slujbă. În lumina acestor măsuri, trebuie să înțelegem că ceea ce afirmă Sfântul Vasile cel Mare pe la anul 372 în *Epistola către patricia Caesaria*, și anume că «noi», adică aici la noi, în Cezareea Capadociei (Asia Mică), «ne împărtășim de patru ori pe săptămână: duminica, miercurea, vinerea și sâmbăta, precum și în alte zile, dacă este pomenirea (sărbătoarea) unui sfânt» [1045], nu se poate interpreta în sensul unei reguli generale sau ca termene obligatorii de împărtășire, ci numai ca zile de Liturghie obișnuite la reședința episcopală și deci ca ocazii de împărtășire pentru clerici și, cel mult, pentru credincioșii evlavioși. Celor patru împărtășiri săptămânale nu li se poate recunoaște, așadar, decât un caracter de devoție, mărginit la un număr restrâns de persoane.

[1042] Rugăciunea din timpul ecteniei ce se rostește înainte de Rugăciunea Domnească, în Liturghia Sfântului Vasile cel Mare.

De altfel, disciplina privitoare la împărtășire nu era uniformă în toată Biserica. Îndeosebi, în prima sută de ani de la inaugurarea libertății Bisericii se stabiliseră deprinderi regionale sau obiceiuri locale, pe care Fericitul Augustin le remarcă, subliniind că «unii se împărtășesc cu Trupul și Sângele Domnului zilnic, iar alții numai în anumite zile; în unele părți nu rămâne nici o zi fără Liturghie, în timp ce în altele se săvârșește numai sâmbăta și duminica, ori aiurea numai duminica» [1046]. Așa precum ne lasă să vedem omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur [1047], în creștinismul răsăritean s-a manifestat de timpuriu tendința și preferințele pentru împărtășirea obștească mai mult la marile sărbători de peste an (Crăciun ori Bobotează, Păresimi, Paști și Cincizecime). Lucrurile nu se petreceau altfel nici la Mediolan, unde Sfântul Ambrozie își dojenea credincioșii că vin la împărtășit o dată pe an, «așa precum s-au

---

[1043] *Silviae vel potius Aetheriae peregrinatio ad loca sancta* (ed. II, W. Haereus, Heidelberg, 1929, XXVII, 6, p. 35).

[1044] Can. 49 al Sin. de la Laodiceea; *Constituțiile Apostolice*, cart. II, 59; cart. V, 15, 20; cart. VII, 23; cart. VIII, 23; Epifaniu, *Expunerea credinței*, cap. 24, P. G., XLII.

[1045] Sf. Vasile cel Mare, *Epistola XCIII către patricia Caesaria*, P. G., XXXII, col. 484 B.

[1046] Fer. Augustin, *Epistola LIV*, 2, P. L., XXXVI, col. 200.

[1047] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XVII la Epistola către Evrei*, 3 și 4, P. G., LXIII, col. 131; *Omilia III la Epistola către Efeseni*, 4, 5, P. G., LXII, col. 28, 29.

obișnuit să facă în Răsărit grecii» [1048]. Scăderea vechiului nivel al râvnei religioase se afirmase pe măsură ce se intra mai deplin în epoca Evului mediu. În tot cazul, împărtășirea deasă ori la fiecare Liturghie și câteodată chiar zilnic a rămas ca act de devoțiune reprezentat în anumite epoci de curentele din unele centre monahale, sau, în cazuri sporadice, chiar în viața bisericească din lume [1049].

Cu toate depresiunile intervenite mai târziu în nivelul vieții religioase, împărtășirea la fiecare Liturghie sau cel puțin la cea de duminică n-a încetat de a reprezenta termenul, țelul sau idealul spiritualității creștine [1050]. Este locul să lămurim că prin spiritualitate creștină se înțelege în general viețuirea în Hristos, adică un chip de gândire, de simțire și de trăire a vieții în duhul lui Hristos [1051], El fiind obiectul supremei noastre iubiri, modelul ideal și mijlocitorul perfecțiunii noastre. Punctul culminant al acestei spiritualități se atinge în unirea cu Dumnezeu prin Hristos, prin care viața noastră își realizează desăvârșita ei creștere duhovnicească, întrucât în acest chip El ne face părtași la viața Lui însuși. Într-un cuvânt, «viața în Hristos constă în unirea sufletului cu Dumnezeu» [1052]. Această participare la viața dumnezeiască ne este înlesnită prin Sfintele Taine, începând cu Botezul și culminând în Sfânta Euharistie, în care se atinge desăvârșirea acestei uniri, spre care se concentrează toate aspirațiile și străduințele creștinului adevărat. Sfânta Euharistie reprezintă în comparație cu celelalte Taine încununarea urcușului nostru duhovnicesc, deoarece credincioșii se împărtășesc prin ea nu numai de daruri anumite ale harului mântuitor, ca în fiecare din celelalte, ci se unesc cu Hristos însuși, Vistiernicul vieții și al harului, Împărțitorul tuturor darurilor «cele ce sunt de trebuință pentru viață și pietate» (II Petru I, 3) [1053]. Repetăm totuși primirea acestei

---

[1048] Sf. Ambrozie, *De sacramentis*, cart. V, cap. IV, 25 (Text editat de Johannes Quasten, *Florilegium patristicum*, fasc. VII, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, part. III, p. 169).

[1049] Datele în amănunt asupra acestui aspect al problemei se găsesc în studiul nostru *Sfânta Împărtășire și spiritualitatea creștină: Deasă ori rară împărtășire?*, în «Studii Teologice», IV (1953), nr. 5—6, p. 382—406.

[1050] Sunt edificatoare în această privință îndemnurile Sf. Teodor Studitul († 826) către monahii de sub ascultarea sa: «...Mă mir mult că, dacă e duminică, vă apropiați de Sfintele Taine, dar nicidecum în altă zi, în care se săvârșește Liturghie. S-ar cuveni, desigur, ca noi, cei ce viețuim în mânăstire, să ne împărtășim chiar în fiecare zi și nu mai rar decât la fiecare Liturghie» (*Cateheză către discipoli: Cuvânt CVII*, P. G., XCIX, col. 647).

Împărtășirea duminicală era considerată de Sfântul Grigore Palama, arhiepiscopul Tesalonicului († 1360), ca o datorie a fiecărui creștin. Amintind în al său *Dialog al legiuirii celei după Hristos* că duminica este ziua în care a înviat Mântuitorul, el subliniază că această zi este ocazie de pregătire sufletească și îndeamnă: «Cu credință sinceră și cu cuget nevinovat te vei împărtăși cu Sfântul Trup și Sânge al lui Hristos și vei pune început vieții desăvârșite și te vei înnoi și te vei pregăti pentru primirea bunurilor veacului viitor» (P. G., CL, col. 1093 D).

[1051] «Dacă cineva n-are duhul lui Hristos, acela nu este al Lui» (Rom. 8, 9).

[1052] Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos...*, col. 521. Vezi și *trad. rom.*, p. 26.

[1053] Macarie, *op. cit.*, part. III, p. 473 și 532.

Taine, împărtășindu-ne de multe ori, deoarece, primind «comoara aceasta în vase de lut» (II Cor. 4, 7), adică în trupuri stricăcioase, supuse alunecărilor firii noastre, care nu poate să păstreze mult timp pecetea tainei, «e de trebuință să ne împărtășim într-una de sfânta masă..., pentru ca Făcătorul lumii să rămână în tot timpul în lutul nostru, ca să îndrepteze chipul Său în noi, ori de către ori dă semne că vrea să se strice» [1054].

Pe baza experienței de veacuri, precum și pentru a crea condițiile proprii pentru realizarea de către fiecare credincios a vredniciei noastre pentru primirea Sfintei Împărtășanii (I Cor. 11, 28), Biserica a moderat rigorismul vechilor canoane în această privință, oprindu-se în practică la o regulă concepută în spirit de libertate. Acest fapt rezultă în primul rând din sensul minimal pe care îl au termenele fixate în acest scop, fie prin uz, fie prin dispoziții oficiale ori în scrierile teologilor. Astfel, Simion, arhiepiscopul Tesalonicului (+ 1430), recomanda credincioșilor mireni ca «*adesea*, prin spovedanie cu zdrobirea inimii și cucernicia sufletului, să se cuminece și nimeni din cei ce se tem și iubesc pe Domnul să nu treacă peste 40 de zile» [1055]. Acest număr de zile nu reprezintă un termen fix în sens de dogmă sau hotărâre neschimbată a Bisericii, ci un termen in extremis, care nu se cuvine să fie depășit de nimeni, fără să fi primit cel puțin o dată împărtășirea. Un interval, adică, înăuntrul căruia fiecare e dator să-și aleargă momentul în care se socotește pregătit să se supună cercetării duhovnicului, în vederea admiterii la împărtășire. Nu se zice deci că cineva trebuie să se împărtășească o singură dată la 40 de zile și nici că ar fi oprit să facă acest lucru mai înainte de împlinirea acestui termen. Orice îndoială asupra unei astfel de interpretări este înlăturată de însuși acest ierarh, care completează astfel în continuarea textului citat: «Ci de se va păzi, pe cât se va putea, să se apropie și mai curând de cuminecătura cu Hristos, iar de se va putea, chiar în toate duminicile, mai ales cei bătrâni și cei bolnavi, pentru că acesta ne este viața și tăria».

În același sens se exprimă și *Tomosul sinodal* din august 1819 al patriarhului ecumenic Grigorie, către monahii din Atos: «Fiți încredințați și cunoașteți că cei evlavioși sunt datori să se apropie și să se împărtășească cu Trupul cel de viață făcător, la fiecare Liturghie; pentru aceasta sunt invitați de preot: «Cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste să vă apropiați». Dar, din pricina alunecării și neputinței omului de a se împărtăși în fiecare zi, a hotărât Biserica așa, ca fiecare să se apropie de Sfânta Împărtășanie atunci când, mărturisindu-se duhovnicului său, este găsit vrednic de dumnezeiasca împărtășire..., pentru care nu există nici un termen fix de zile; dar nici nu se cuvine să treacă mai întâi 40 de zile după ce s-a apropiat de cele dumnezeiești,

---

[1054] Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos...*, în *trad. rom.* p. 94.

[1055] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre slujba îngropării*, cap. 360, P. G., CLV, col. 672, în trad. rom. intitulată *Tractat asupra tuturor dogmelor noastre ortodoxe...*, București, 1865, cap. 242.

deoarece acest lucru este neoprit și neîmpiedicat, așa că celui care vrea să ia învoire de la duhovnicul său, ca unul ce este fără vină, îi este îngăduit să se împărtășească și săptămânal» [1056].

În cele din urmă, deprinderea curentă în vremea Sfântului Ioan Gură de Aur și a Sfântului Ambrozie, consemnată și în dispozițiile unor sinoade din Apus [1057] a ajuns să fie recunoscută ca regulă oficială în *Mărturisirea ortodoxă* a lui Petru Movilă, care învață că, potrivit poruncii a patra a Bisericii, suntem datori să ne împărtășim de patru ori pe an sau «cel puțin o dată pe an... în timpul Sfintei Patruzecimi». Ca și la arhiepiscopul Simion al Tesalonicului, aceste termene sunt de asemenea minimale, privind împărtășirea de obște, întrucât se prevede în plus că «cei ce sunt înaintați în cuvioșie și în cucernicie să se mărturisească în fiecare lună... și să se împărtășească cu Sfintele» [1058].

Principiul împărtășirii mai dese este astfel admis expres cel puțin pentru cei de pe trepte superioare de pietate [1059], iar aplicarea lui practică duce la crearea unei situații aproape identice aceleia din regula lui Simion arhiepiscopul Tesalonicului. Căci este necesar să remarcăm că în porunca a patra a Bisericii nu se indică termene sau zile determinate pentru împărtășirile cerute îndeobște, ci ele sunt presupuse în legătură cu cele patru posturi de peste an; mai mult, se precizează că «cel puțin *în timpul Sfintei* Patruzecimi», ceea ce înseamnă în cursul acestui Post și deci tot așa și în cursul celorlalte.

Negreșit, treptele pietății religioase nu se pot urca de toți în aceeași cadență, pentru că aceasta nu se petrece chiar independent de temperamentul, de stările de suflet, de aptitudinile spirituale și de condițiile sau împrejurările vieții personale ale fiecăruia. Unii au nevoie de un timp mai lung de sforțări, iar alții se pot concentra și se aprind mai repede de râvna duhovnicească, simțind gustul sau foamea și setea spirituală de masa Domnului, fără de care actele de pietate rămân un simplu formalism cu valoare de suprafață sau chiar lipsite de orice valoare. Pe terenul vieții creștine, adică, trebuie să ne imaginăm situațiile prin analogie cu întrecerile la curse, cum se exprima Sfântul Apostol Pavel (I Cor. 11, 24) și, după el, diferiți teologi și scriitori creștini. Termenul cel mai înalt al spiritualității bisericești sau ținta propusă este, precum s-a arătat mai înainte, împărtășirea cu Sfânta Euharistie. Unii se pot apropia de ea mai curând, pentru că se găsesc în condiții de har și personale care le permit să realizeze mai repede starea de vrednicie necesară în acest scop ; alții sosesc mai târziu, pentru că merg mai încet. O astfel de situație este ilustrată adesea de fapt în multe biserici parohiale, unde se văd credincioși împărtășindu-se unii în sâmbăta sau în Duminica primei săptămâni din Păresimi sau în duminicile următoare ale Postului, iar alții în sâmbăta sau Duminica Floriilor, în Joia sau Sâmbăta Patimilor, iar cei mai mulți în Duminica Sfintei Învieri. Tot așa și pentru cei din gradele avansate de pietate nu se specifică o anumită duminică din lună, ea putând să fie deci tot atât de bine pentru unii întâia, pentru alții a doua, a treia ori a patra, sau o sărbătoare din cursul lunii, deoarece nu se pot găsi gata deodată toți cu dispoziția sufletească cerută pentru o împărtășire în stare de vrednicie. Unii pot realiza o astfel de situație pentru o duminică sau sărbătoare, iar alții pentru celelalte.

[1056] Apud Manuel Ghedeon, Κανονικαὶ διατάξεις, t. II, p. 153, 154.

[1057] Astfel, din hotărârile Sinodului ținut în Irlanda, sub Sf. Patriciu (450—462), ale Sinodului de la Agde (506) în Galia, ale Sinodului diecezan din Ratisbonna (799) și ale Conciliului din Tours (813), precum și din afirmațiile lui Beda Venerabilul (în *Biserica Angliei din veacul al VIII-lea*), se poate constata că se recomanda o împărtășire măcar la trei sau patru săptămâni, deși în practică se urma împărtășirea în cel mai bun caz de trei ori pe an (Crăciun sau Epifanie, Paști și Cincizecime), socotindu-se minimală împărtășirea cel puțin o dată pe an, la Paști (Vezi H. Leclercq, «Dictionnaire d'Archéologie chretienne et Liturgie», t. III, part. II, col. 2457—2462).

[1058] *Mărturisirea Ortodoxă*, part. I, Răspuns la întrebarea XC.

[1059] În rândurile acestora poate fi socotit oricine se arată însuflețit de iubirea pentru Hristos, simte dorința și bucuria de a se uni cu El prin luarea Sfintelor Sale Taine și, pentru aceasta, având harul într-ajutor, se silește a fi curățit de patimi.

Interpretată, înțeleasă și aplicată în acest sens, care este cel exact, porunca a patra a Bisericii creează astfel cele mai perfecte condiții pentru ca îndemnul Liturghiei «Cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste *să vă apropiați*» de Sfintele Taine, să nu răsune în deșert în nici o biserică. Oricând se pot găsi credincioși care să vină la cina euharistică, în cadrul împărtășirii lor lunare ori mai rare, sau din cursul posturilor. Vine astfel la expresie ceea ce noi am numit spiritul de libertate, în care este concepută disciplina Bisericilor Ortodoxe cu privire la împărtășire, ca mijloc de sfințire și de perfecțiune spirituală. Cu zel, cu tact, cu acțiune și înțelepciune pastorală, aceasta poate fi pe deplin o realitate actuală în orice biserică, în care nu s-ar mai putea vedea Liturghie la care măcar unii să nu primească Trupul și Sângele Domnului.

În practica curentă astăzi, împărtășirea la fiecare Liturghie a rămas însă aproape în totalitatea cazurilor numai în seama liturghisitorilor. Printr-un raționament oarecum speculativ, împărtășirea credincioșilor de binefacerile Jertfei euharistice se consideră de unii teologi asigurată prin împărtășirea liturghisitorilor, ca unii care reprezintă pe credincioși și au adus Sfânta Jertfă în numele tuturor asistenților, aceștia din urmă mărginindu-se să se unească în intenție sau în spirit cu împărtășirea preoților slujitori [1060]. Deci «credincioșii prezenți la liturghie, fără a se împărtăși, participă numai în spirit la masa euharistică și nu primesc decât anafura cuvenită din prescura ce se întrebuințează pentru pregătirea Sfintei Jertfe» [1061].

Fără îndoială, participarea în spirit reprezintă ea însăși unul dintre chipurile de unire a omului cu Dumnezeu, unire care se săvârșește prin cunoaștere și iubire. Prin prezența la Liturghie adică, credincioșii se găsesc în atmosfera dumnezeieștii Cine celei de Taină, participă la ea cu gândul, cu mintea și cu inima, ca unii care urmăresc cu privirea și cu auzul desfășurarea acțiunii sfintei slujbe, dar, neîmpărtășindu-se, nu se fac pe deplin subiect al lucrării ascunse și misterioase a Duhului lui Hristos. Printr-o astfel de participare, ei pot să câștige sfințenia în sensul moral îndeosebi al acestui cuvânt, ca rezultat al atenției și al concentrării, al contemplării, al meditației și al pătrunderii de tot ceea ce se face și se rostește în cursul serviciului divin pentru aducerea Sfintei Jertfe și în vederea împărtășirii din ea. Pe de altă parte, Jertfa liturgică este una din expresiile cele mai perfecte ale unirii noastre cu Iisus Hristos, prin faptul transformării în Sfântul Trup și Sânge a pâinii și vinului aduse de credincioși, ca simboluri ale vieții lor. În plus, miridele scoase pe numele fiecăruia, împărtășindu-se de sfințire, precum observa Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, prin atingerea de Trupul și Sângele euharistic al Domnului, comunică prin aceasta har și sufletelor pentru care au fost proscomidite «și, dacă omul este din cei evlavioși sau din cei ce au și greșit dar s-au pocăit, atunci nevăzut el se împărtășește cu sufletul de împărtășirea harului, primind în multe cazuri și folos trupesc» [1062].

Prin urmare, participarea în spirit la Liturghie nu rămâne absolut fără nici o urmare pentru sfințirea credincioșilor, dar o astfel de participare reprezintă numai o «împărtășire gândită» (adică o împărtășire cu gândul sau spiritul), după expresia lui Simion arhiepiscopul Tesalonicului și a lui Paisie Velicicovschi [1063]. Alăturarea asistenților la aducerea Sfintei Jertfe, prin intenție sau în spirit și prin aducerea lăuntrică de sine, le asigură, fără îndoială, o unire spirituală ; ea este însă o participare afectivă, iar nu efectivă. Sfințirea, ca valoare obiectivă, ca dar al lui Dumnezeu și ca lucrare ascunsă și misterioasă a Duhului lui Hristos, prin care sufletul se umple de har și de toate bunurile și binecuvântările specifice Sfintei Jertfe euharistice, nu se dă deplin celor vii decât prin administrarea Tainei Împărtășaniei, când credincioșii se unesc cu Dumnezeu-Omul, prin primirea Sfântului Său Trup și Sânge. Participarea în spirit, care reprezintă sfințirea «prin mijlocire», cum o numea Nicolae Cabasila, este deplină și corespunzătoare în chip particular sufletelor ieșite din această viață, lipsite deci de corp, fără să se înțeleagă însă că aceasta ar fi pentru cei repauzați o formă inferioară

1060. Mgr. Chevrot, *Notre messe*, Paris, 1941, p. 160—161.

1061. *L'Orthodoxie*, Paris, 1932, p. 187.

1062. *Din răspunsurile stareţului Paisie Velicicovschi către un grup de credincioși*, la Prot. Serghie Cetvericov, *op. cit.*, p. 334 ; Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfânta biserică*, trad. rom. p. 268, col. 2 și p. 269, col. 1.

1063. Paisie Velicicovschi, *ibidem* ; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfânta biserică*, p. 268, col. 2 : «În toată vremea și în tot ceasul, fiecare credincios poate să se împărtășească cu duhul, având foloase destul de mari. În acest fel, el se împărtășește și se hrănește în chip nevăzut cu Iisus Hristos, ori de câte ori se gândește cu evlavie la taina întrupării și pătimirii Sale și se umple de iubire către El». (*Urmând pe Domnul*, traducere de preotul D. C. Vișan, București, 1927, p. 280).

față de sfințirea celor vii prin împărtășirea reală. Dimpotrivă[1064]. Fiecare din cele două chipuri de participare la Sfânta Euharistie este însă adecvat și deplin în raport cu constituția omului în cele două stări deosebite. Ca orice act uman din viața aceasta, participarea credincioșilor la Sfintele Taine nu este deplină, adică, decât atunci când ei le primesc sub forma de mâncare și de băutură sfântă, făcându-se astfel părtaș la sfințire și trupul. Ca atare, în raport cu structura ființei umane în existența ei terestră, participarea la Sfânta Euharistie prin intelect și prin voință este unilaterală și nedeplină. Alcătuit din suflet și din trup, omul însuși nu se simte îndestulat numai prin participarea în spirit, ci dintr-o cerință adâncă el tinde la unirea întregii sale ființe, trup și suflet, cu Dumnezeu, sub forma sensibilă a Trupului și Sângelui euharistic ale Fiului Său. Tocmai pentru un astfel de motiv a instituit Mântuitorul cina Sa sub forma pâinii și a vinului, invitându-i pe «toți», adică întreaga comunitate, să se împărtășească din ea, atunci când a spus : «Luați, mâncați... beți dintru acesta *toți*...». Nota aceasta de realism se reflectă lămurit atât în teologia Sfinților Părinți, cât și în rugăciunile care alcătuiesc «Rânduiala Sfintei Împărtășiri».

Împărtășirea de binefacerile Sfintelor Daruri trebuie considerată deci nu numai din latura ontologică a sfințirii, privind adică numai partea lui Dumnezeu în opera pentru mântuirea noastră, ci totodată și sub aspectul psihologic al sfințeniei sau al consimțământului și al conlucrării credinciosului însuși prin nevoințe personale, adică prin anumite acte, prin care să se facă vrednic de primirea Sfintelor Taine. Acest aspect constituie ceea ce s-ar putea numi momentul ascetic al sfințirii, constând din acte de pocăință, de rugăciune și exercitare în virtute, de deprinderi lăuntrice sau o anumită disciplină ascetică. Căci, dacă cineva nu se apropie de masa euharistică, deși îi stă în putință, acela nu va putea dobândi nicidecum sfințirea din Sfintele Daruri, iar aceasta nu pentru că nu s-a apropiat, ci pentru că, deși i-a stat în putință, totuși nu s-a apropiat, ceea ce arată că are sufletul lipsit de dispozițiile bune cerute pentru primirea Sfintelor Taine[1065]. Mai lămurit, cei care fără a se găsi opriți temporar de la Sfânta Împărtășire, printr-un canon de pocăință și îndreptare, cei care fără a fi împiedicați de împrejurări fizice de a participa la Sfânta Liturghie, cei care, chiar dacă asistă la slujbă, dar nu aspiră și nu încearcă dorința de a se uni cu Domnul prin primirea Trupului și Sângelui Său, cei care se feresc să ia sau să apuce în acest scop calea calvarului, adică să se angajeze în acte de disciplină spirituală, prin care să arate că participă la Crucea lui Hristos, răstignindu-se împreună cu El și integrându-se astfel în Sfânta Jertfă, toți aceștia nu pot fi considerați că participă măcar în spirit la masa euharistică și că, astfel, s-ar sfinți cel puțin «prin mijlocire». Virtuțile ce se cer de la cei ce vor să dobândească sfințirea prin Sfintele Taine sunt deci, pe lângă «curăția sufletului, iubirea de Dumnezeu și credința», încă și «dorirea Sfintelor Taine, râvna de a se împărtăși cu ele, zel fierbinte, alergarea cu sete către ele»[1066].

Între condițiile cu caracter ascetic ce se cer liturghisitorilor cât și credincioșilor care vin la împărtășirea cu Sfânta Euharistie trebuie numărată și starea de ajunare. Căci, precum se exprima Fericitul Augustin, «a plăcut Sfântului Duh ca, din respect pentru Sfintele Taine, să intre în gura creștinului Trupul Domnului, mai înainte de orice altă hrană. De aceea, pretutindeni se păzește acest obicei»[1067]. Potrivit canoanelor 47 al Sinodului de la Cartagina și 29 al Sinodului Trulan, Liturghia se oficiază numai de clerici care se găsesc în stare de ajunare, adică pe nemâncate, aceasta înțelegându-se cu începere din seara care precede ziua cu Liturghie și împărtășirea. În cazuri speciale și îndeosebi pentru cei ce se găsesc în stări de slăbiciune din cauza sănătății ori a vârstei fragede sau înaintate, ultima gustare de seara poate fi și mai târzie, însă neapărat înainte de miezul nopții[1068], căci acest moment anunțat prin cântatul cocoșilor vestește apropierea zilei următoare[1069].

Așa precum sublinia Sfântul Apostol Pavel când scria că «ori de câte ori mâncați Pâinea aceasta și beți acest Pahar, moartea Domnului vestiți» (I Cor. 11, 26), prin împărtășire se întreține permanent în conștiința creștină amintirea vie a răstignirii Mântuitorului și se deșteaptă totdeauna în suflete atașamentul moral la Jertfa Lui. Ca actualizare a morții și suferințelor Domnului pe Golgota, Sfânta Euharistie constituie adică mijlocul cel mai desăvârșit pentru împărtășirea credincioșilor de binefacerile acestei Jertfe mântuitoare, participând la moartea Lui prin omorârea sau înăbușirea păcatelor și instinctelor, care reprezintă în noi omul cel vechi sau pământesc (Col. 3, 5, 8 ș.u.). Căci, în spiritul învățăturii Sfântului Apostol Pavel, moarte sau a deveni morți păcatului înseamnă canonul de pocăință, prin care ne dezlipim de patimi cu zdrobirea de inimă și prin exercitarea virtuților, care ne apropie de Dumnezeu prin Iisus Hristos. Prin Sfânta Euharistie, fiecare dintre noi este deci și astăzi justificat, răscumpărat, împăcat cu Dumnezeu și sfințit numai dacă unește jertfa sa duhovnicească cu Jertfa Domnului, apropiindu-se de masa sfântă pătruns de pocăință pentru păcatele sale[1070]. Murim astfel împreună cu El, ca să ne împărtășim și de învierea Lui. Câtă vreme însă nu este eliminat din suflet tot ceea ce este imperfecțiune sau păcat, nu sunt întrunite condițiile în care Sfânta Euharistie își îndeplinește lucrarea sa de «leac al nemuririi» și «antidot împotriva morții»[1071].

[1064] Nicolae Cabasila, *Explicarea dumnezeieștii Liturghii...*, cap. 42, 43 și 45, P. G., CL, col. 457—475. În trad. rom., p. 94—100.

[1065] Nicolae Cabasila, *Explicarea dumnezeieștii Liturghii...*, cap. XLVII, col. 460 B.

[1066] *Ibidem*, cap. XLII, col. 457 C—D.

[1067] *Epistola CXVIII către Ianuar*, c. 6. La Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, t. II, part. I, p. 198, nota 2, comentariul can. 41 al Sin. de la Cartagina. Cf. și can. 29 al Sin. VI Trulan.

[1068] Cf. *Liturghierul*, la cap. «Povățuiri», ultimul paragraf.

[1069] Cf. *Constituțiile Apostolice*, cart. VIII, cap. 34.

[1070] Cf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos...*, col. 588.

[1071] Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Efeseni*, 20.

Prin urmare, în ordinea perfecțiunii creștine, împărtășirea cu Sfânta Euharistie reprezintă nu numai termenul sau punctul culminant al spiritualității, ci este în același timp și o răsplată sau un premiu cu care sunt încununați cei care se nevoiesc spre ea cu nevoința cea bună. De aceea, Nicolae Cabasila sublinia că «se cuvine... ca întru sudoarea frunții să ne câștigăm această Pâine (Sfânta Euharistie) ce pentru noi s-a frânt și numai pentru ființele cuvântătoare s-a rânduit; căci Domnul a zis să ne sârguim pentru hrana nepieritoare care durează pentru viața veșnică (Ioan 6, 27). S-a poruncit să ne apropiem de această cină nu fără nici o grijă și fără a face nimic, ci străduindu-ne» [1072], cu alte cuvinte, ca oameni care fac eforturi pentru ajungerea acestui ideal de spiritualitate, ca unii care trebuie adică «a urmări bunul (împărtășirea cu Sfintele Taine), nu ca și cum am fi împinși și târâți cu sila, ci printr-o râvnă și printr-un avânt spontan, întocmai ca cei pricepuți la întrecerile de la curse...» [1073]. Așadar, «în Euharistie, Hristos nu este numai curățitor și nouă ajutor în luptă, ci și premiu, pe care trebuie să-l ia cel ce se luptă» [1074].

Tainele cele preacurate și preasfinte îndumnezeiesc și înviază numai pe cel ce le mănâncă și le bea cu inimă curată, cu gând înfricoșat și cu suflet umilit [1075]. Numai în astfel de condiții se poate spune că «împărtășirea ajută atât de mult la potolirea patimilor și la învingerea dușmanilor celor nevăzuți, care le aprind» [1076]. Pietatea legată de împărtășirea cu Sfintele Taine nu se poate concepe deci fără o curățire a inimii și fără silința de îmbunătățire sau perfecțiune morală, atât înainte ca pregătire, pentru primirea lor ca într-un templu sufletesc, cât și după aceea, din respect pentru Trupul și Sângele Domnului, care a primit a intra în acest chip în noi, a sălășlui la noi și a prânzi împreună cu noi la cina Lui (Apoc. 3, 20 și Evr. 14, 23). Altfel, «cel ce va mânca Pâinea aceasta și va bea Paharul acesta cu nevrednicie, va fi vinovat față de Trupul și Sângele Domnului... Căci cel ce mănâncă și bea din ele cu nevrednicie, acela mănâncă și bea sieși osândă, nesocotind Trupul Domnului» (I Cor. 11, 27, 29). De aceea, Sfântul Ioan Gură de Aur, punându-și întrebarea cine merită să fie mai mult aprobat dintre cei ce vin la împărtășire, declară că nu laudă «nici pe cei ce se împărtășesc o dată, nici pe cei ce se apropie des și nici pe cei care vin de puține ori (rar), ci pe cei care fac aceasta cu cuget nevinovat, cu inimă curată și cu viață fără pată» [1077].

[1072] Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos...*, col. 605 C.

[1073] *Ibidem*, col. 605 A.

[1074] *Ibidem*, col. 608 B.

[1075] Cf. *Rugăciunea Sfântului Simion Noul Teolog*, în «Rânduiala Sfintei Împărtășiri».

[1076] *Rânduiala Sfântului Vasile cel Mare*, VI, 98, în *Vechile rânduieli ale vieții monahale...*, p. 371.

[1077] Sf.Ioan Gură de Aur, *Omilia XVII la Epistola către Evrei*, 4, P. G., LXIII, col. 131—132. Cf și *Omilia III la Epistola către Efeseni*, 4, P.G., LXII, col. 28.

Deci «nu toți aceia cărora le dă preotul Sfintele Taine se împărtășesc într-adevăr (adică cu vrednicie și cu folos), ci numai aceia cărora le dă Însuși Hristos. Preotul le dă în general tuturor celor ce se apropie de ele; Hristos însă, Cel ce cunoaște cele ascunse ale fiecăruia, «împărtășește numai pe cei vrednici de Sfintele Taine» [1078]. Precum se mărturisește în rugăciunea dinaintea înălțării Sfântului Agneț, Sfintele Taine se împart «la tot poporul», prin liturghisitori, dar tuturor — liturghisitori și credincioși — le sunt date «prin mâna cea puternică» a lui Hristos. Cel ce Se împarte, dându-Și Trupul și Sângele Său ca mâncare și băutură duhovnicească credincioșilor, este Hristos însuși. Astfel, El ne sfințește «unindu-ne cu Sine și împărtășindu-ne de propriile Sale daruri, în măsura vredniciei și curăției fiecăruia» [1079].

Se împărtășesc deci și buni și răi [1080], însă cu efecte deosebite: prin aceeași mâncare și băutură duhovnicească, unii se sfințesc, dobândind adică iertarea de păcate, împăcarea cu Dumnezeu și viața veșnică, iar alții își agonisesc «judecata și osânda» [1081].

E. RUGĂCIUNILE APOLISULUI LITURGHIEI

a. **Prima parte din ritualul apolisului.** b. **Ultimele acte din rânduiala apolisului.** c. **«Potrivirea» (consumarea) rămășițelor Sfintelor Taine**

a. **Prima parte din ritualul apolisului.** Deși se poate spune că Liturghia a luat sfârșit odată cu ectenia de mulțumire după împărtășire, totuși încheierea formală a oficiului se face cu un ceremonial special numit *apolis*.

Așa precum se poate înțelege din însuși sensul acestui termen din limba greacă, *apolisul* (ἡ ἀπόλυσις = liberare, plecare, învoire pentru plecare) reprezintă în rânduielile slujbelor bisericești un mic complex de rugăciuni și acțiuni în care se încadrează concedierea sau permisiunea dată credincioșilor de a ieși din biserică, după încheierea serviciului divin. Acesta este sensul larg al cuvântului apolis, privit ca termen tehnic mai ales în legătură cu oficiul Liturghiei. În înțeles restrâns însă, obișnuit în limbajul bisericesc curent, sub termenul de apolis (slav: отпȣстъ) se înțelege de regulă formula rugăciunii finale cu care se încheie orice oficiu religios. Cuvântul a căpătat astfel sensul derivat de «sfârșit», «încheiere» a slujbelor bisericești.

[1078] Nicolae Cabasila, *Explicarea dumnezeieștii Liturghii*, cap. XLIII, P. G., CL, col. 461 A.

[1079] *Ibidem*, cap. XLIV, col. 464.

[1080] Cf. *Ibidem*, cap. XL, col. 464 B.

[1081] «Cine este în comuniune cu unitatea (cu Acela ce Unul este), dacă ține să se mențină în această stare fericită, nu este cu putință să trăiască în același timp o viață potrivnică, ci trebuie să se despartă cu totul de ceea ce ar putea să sfărâme (întrerupă) unitatea... Este lucru evident... că viața spirituală dobândește caracterul neclintit al asemănării cu Dumnezeu numai prin avânturi înfocate și sinceritate spre unitate (cu Cel ce este unul), prin nimicirea și mortificarea completă a oricărei înclinări potrivnice» (Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre ierarhia bisericească*, cap. III, part. II, 5).

În rânduiala Liturghiei, sfârșitul oficiului și deci învoirea pentru plecarea credincioșilor din biserică este anunțată de preot în prealabil sau, mai exact, în principiu mai întâi, prin formula *«În pace să ieșim»* (ἐν εἰρήνῃ προέλθωμεν = ...*să plecăm*), iar câteodată *să ieșiți, să plecați* (ἐν εἰρήνῃ προέλθετε ...) [1082], rostită îndată după ecfonisul ecteniei pentru mulțumirea obștească după împărtășire. În formularul Liturghiei din cartea VIII, 15 a *Constituțiilor Apostolice,* această invitație, în redactarea «ἀπολύεσθε ἐν εἰρήνῃ» (puteți «să ieșiți» sau «să plecați în pace»), era rostită de diacon, după încheierea tuturor rugăciunilor, așa încât ea era semnalul plecării efective sau imediate a credincioșilor. În manuscrisele cele mai vechi, rostirea acestei formule revenea, de asemenea, diaconului [1083], iar nu preotului, cum se practică astăzi. Voia să se spună astfel : să plecăm sau să ieșim din biserică nu numai în ordine și în liniște, ci și «în pace», așa cum ne-am rugat încă de la începutul Liturghiei : cu sufletul, adică, transfigurat și plin de mireasma harului de care ne-am împărtășit în timpul sfintei slujbe, cu o dispoziție sufletească fermă de a ne conduce de dragoste evanghelică și în relațiile din afară de biserică.

Răspunsul credincioșilor : *«Întru numele Domnului»* vine ca un angajament din partea lor, la îndemnul preotului, ca și cum ar voi să spună : plecăm sau ieșim din biserică în numele Domnului și deci supuși poruncilor Lui. În cadrul ceremonialului fixat și sistematizat al Liturghiei bizantine, acest răspuns poate implica și o altă semnificație, înlesnită mai ales de forma plurală la persoana întâi, «în pace să ieșim», prin care preotul s-a încadrat el însuși în obștea sau comunitatea bisericească, având să sfârșească oficiul său de rugător sau de liturghisitor. Această ieșire se poate referi deci și la ieșirea preotului din slujbă, ceea ce se vede că și face prin venirea sa mai întâi în mijlocul naosului, printre credincioși, pentru a se ruga în auzul lor, pentru ei. Până acum s-a rugat în altar și în taină, cu cugetul înălțat la Dumnezeul milelor, iar acum se coboară în mijlocul oamenilor, din înălțimea la care se aflase [1084], ieșind prin sfintele uși și venind în naos pentru a rosti *«Rugăciunea amvonului»,* cum se află intitulată în *Liturghierele* de

---

[1082] Ca în *Codicele Grotta-Ferrata,* Γ. β. III, numit *Cod. Basilii Falascae* (veacul al XIV-lea). Cf. Dom Placide de Meester, *Genèse, sources et développements du texte grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome.* Rome, 1908, p. 111.

[1083] *Cod. Barberini 336,* F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western,* vol. I, p. 343; *Cod. nr. 663* (veac. al XII-lea — al XIII-lea), Bibl. Naț. Atena, la Pan. N. Trembela, *op. cit., p.* 15. Vezi, *Ibidem,* p. 154, precum și alte manuscrise din veacurile al XII-lea și al XVII-lea, aceeași regulă fiind acceptată și în edițiile tipărite ale *Liturghierului slavon* ca, de exemplu, cea din 1508, a lui Macarie, precum și de unele ediții slavo-române (București, 1680 și Buzău, 1702); *Constituția lui Filotei* (veacul al XIV-lea), *ibidem.*

[1084] Cf. Nicolae Cabasila, *Explicarea dumnezeieștii Liturghii,* cap. LIII, P. G., CL, col. 489 B.

astăzi. Deci, când credincioșii răspund «întru numele Domnului» la anunțul preotului «în pace să ieșim», se poate interpreta că ei își exprimă astfel dorința de a-l vedea venind în mijlocul lor și a-l auzi rugându-se pentru ei. În *Codicele Barberini 336* și în alte manuscrise această rugăciune este numită «Rugăciunea din spatele» sau din «dosul amvonului» (εὐχὴ ὀπισθάμβονος), pentru că în Biserica primară ea se citea stând preotul în urma amvonului sau estradei din mijlocul naosului, de pe care se făceau lecturile biblice, iar uneori se rosteau și predicile. Se înțelege deci că atunci preotul rostea această rugăciune cu fața spre credincioși, care o ascultau cu capetele plecate. Tradiția aceasta se mai păstrează numai sub forma obligației pe care o are diaconul de a sta cu capul plecat înaintea icoanei Mântuitorului, tot timpul cât durează citirea acestei rugăciuni.

Dintre toate rugăciunile Liturghiei credincioșilor, rugăciunea amvonului este singura care se rostește în auzul credincioșilor, celelalte toate fiind spuse în taină de liturghisitori. De aceea, s-a rânduit ca acum, la finele oficiului, să se rostească în auzul credincioșilor și în mijlocul lor această rugăciune, prin care se recapitulează în rezumat principalele cereri ce s-au făcut mai înainte în toate rugăciunile Liturghiei. Pentru acest motiv, Sfântul Gherman I al Constantinopolului o numește «pecetea tuturor cererilor și recapitularea în ordine... a celor cerute prin rugăciuni» [1085]. Anume, preotul se roagă : «Cel ce binecuvintezi..., Doamne, și sfințești pe cei ce nădăjduiesc întru Tine, mântuiește poporul Tău și binecuvintează moștenirea Ta. Biserica Ta păstrează-o întreagă, sfințește pe cei ce iubesc podoaba casei Tale, Tu pe aceștia îi preamărește cu dumnezeiasca Ta putere și nu ne lăsa pe noi cei ce nădăjduim întru Tine. Pace lumii Tale dăruiește... Că toată darea cea bună și tot darul desăvârșit de sus este, pogorând de la Tine, Părintele luminilor...».

Această rugăciune provine din textul Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare, aflat în *Codicele Barberini 336,* și este comună celor două formulare principale ale Liturghiei bizantine. Rugăciunea amvonului indicată sub numele Sfântului Ioan Gură de Aur în manuscrisul menționat a ieșit din întrebuințare. Liturghia Darurilor mai înainte sfințite are o rugăciune proprie, corespunzătoare acestui oficiu («Stăpâne, atotțiitorule, Cel ce... ne-ai adus pe noi întru aceste preacinstite zile, spre curățirea sufletelor și a trupurilor, spre înfrânarea poftelor...»).

Manuscrisele mai vechi variază rugăciunea amvonului după sărbători, prevăzând adică pentru sărbătorile principale unele [1086], iar pentru Liturghia duminicală destinând altă rugăciune a amvonului, aceasta însăși variind după manuscrise [1087].

[1085] Sf. Gherman I al Constantinopolului, *Istoria bisericească și teoria mistică,* P. G., XCVIII, col. 452 C—D.

[1086] *Ms. nr. 958,* Bibl. Mânăstirii Sinai (veacul al X-lea), la A. Dmitrievschi, *op .cit.,* p. 21—23.

[1087] *Ms. 957,* Bibl. Mânăstirii Sinai (veacul al IX-lea — al X-lea), *Ibidem,* p. 7 și 67

Sub impresia rugăciunii amvonului, «credincioșii slăvesc pe pricinuitorul și dătătorul acestor bunuri» [1088], prin stihul 2 din Psalmul 112 : «Fie numele Domnului binecuvântat de acum și până în veac», pe care îl intonează de trei ori în accente de bucurie duhovnicească, îndată după ce s-a terminat ecfonisul rugăciunii. *Liturghierul* român contemporan indică aci, în continuarea stihului menționat, și citirea Psalmului 33 : «Binecuvânta-voi pe Domnul...», care se recita în Biserica primară în timpul împărtășirii credincioșilor [1089], dar care, în practica de astăzi, nu se mai întrebuințează. Foarte multe din edițiile mai vechi, îndeosebi ale *Liturghierului român*, îl înscriu după rugăciunea pentru potrivirea Sfintelor, ceea ce de fapt nu constituie o modificare a locului lui, el fiind destinat să se citească la strană în timp ce preotul rostește în taină această rugăciune, după intrarea sa în altar. Noile *Liturghiere* grecești nu-l prevăd.

În acest timp, preotul intră în altar [1090], prin sfintele uși, iar diaconul prin ușa laterală dinspre miazănoapte, mergând amândoi la proscomidiar, unde se află depus ceea ce a mai rămas în Potir din Sfintele Taine, după împărtășirea credincioșilor. Cu capul plecat, preotul citește aci în taină rugăciunea intitulată în *Codicele Barberini 336*, la Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, « Εὐχὴ εἰς τὸ καταστεῖλαι τὰ ἅγια δῶρα » (rugăciunea la potrivirea — consumarea Sfintelor Daruri) : «Plinirea Legii și a proorocilor Tu însuți fiind, Hristoase, Dumnezeul nostru, Cel ce ai împlinit toată rânduiala părintească, umple de bucurie și de veselie inimile noastre...». Este, precum se vede, o compoziție inspirată în motivele ei euhologice de ideea sfârșitului, a lucrului finit sau încheiat. Pe punctul de a se socoti descărcat de săvârșirea serviciului adus lui Dumnezeu prin Fiul Său, în Care s-au împlinit prezicerile Legii Vechi și ale profeților și Care a îndeplinit El însuși opera mântuirii în cadrul ce I-a fost destinat de Tatăl Său, preotul se înfățișează înaintea Domnului euharistic, prezent prin Sfintele Taine aflat în Potir, explicându-se parcă sau motivând oarecum ieșirea din oficiu. Tu, Cel ce ești modelul desăvârșit al împlinirii voii Tatălui ceresc, vrea să spună preotul, acordă-mi harul bucuriei pentru împlinirea oficiului, mie, slujitorului Tău, pe care ai binevoit să-l rânduiești la săvârșirea Sfintelor Tale Taine.

Sunt cât se poate de sugestive în acest sens mai ales motivările din rugăciunea respectivă, ce se citește în Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, rugăciune intitulată în *Codicele Barberini 336* : « Εὐχὴ τοῦ σκευοφυλάκιον » (rugăciunea din schevofilachion) : «Plinitu-s-a și s-a săvârșit, pe cât a fost întru a noastră putere, Hristoase Dumnezeul nostru, Taina rânduielii Tale...», referindu-se mai departe la actele prin care s-a făcut amintire în serviciul Liturghiei, de moartea și învierea Domnului, precum și la împărtășirea de «hrana cea neîmpuținată». Prezentându-se, adică, înaintea Domnului său, preotul dă seama sau raportează că a terminat serviciul Liturghiei, pe care s-a silit să-l săvârșească în măsura puterilor omenești, adăugând lămuriri de amănunt, și anume că în acest oficiu s-a făcut pomenirea morții și a învierii Sale, și că «ne-am umplut de viața Ta cea nesfârșită, îndulcitu-ne-am de hrana Ta cea neîmpuținată», prin împărtășirea de roadele Jertfei sfinte.

Codicele Barberini 336 nu cuprinde decât rugăciunile menționate, din cele două formulare ale *Liturghiei*, nefigurând nici una pentru Liturghia Darurilor mai înainte sfințite [1091], care are însă astăzi o rugăciune aparte la potrivirea Sfintei Euharistii.

b. **Ultimele acte din rânduiala apolisului.** Precum a mărturisit în rugăciunea dinainte de potrivirea Sfintelor Taine, preotul se găsește în acest moment cu serviciul Liturghiei, din ziua respectivă, încheiat. El poate deci să dea acum efectiv învoire pentru plecarea credincioșilor. Dar, pentru că ei nu au primit hrana cea nepieritoare a Trupului și Sângelui lui Hristos, ca merinde duhovnicească până la Liturghia următoare, preotul se îngrijește să le dea, în schimb, măcar din fărâmiturile ce au rămas din ceea ce a servit pentru pregătirea Cinei Domnului, adică să împartă *anafura (antidoron)* în bucățele tăiate din pâinea sau prescura binecuvântată, din care a fost scos Agnețul pentru Sfânta Împărtășire.

Teoretic, instrucțiunile din cele mai multe ediții ale *Liturghierului*, urmând indicațiile din *Constituția patriarhului Filotei* [1092], prescriu astfel preotului să împartă anafura îndată după citirea rugăciunii «Împlinirea Legii și a proorocilor...». Negreșit, este logică și firească o astfel de indicație, mai ales că în același timp are loc în altar și potrivirea Sfintelor de către diacon, dacă este, ori de către unul dintre preoții coliturghisitori. Pentru motive de ordin practic însă, și anume mai ales pentru ca să nu se descompleteze adunarea credincioșilor înainte de ultimele rugăciuni din rânduiala apolisului, împărțirea anafurei este amânată în uz după acestea, făcându-se odată cu miruitul, ca acte ultime din slujba zilei cu Liturghie.

Întrucât însă credincioșii se găsesc deja ajunși în momentul de a se pregăti de plecare, despre care au fost preveniți prin propoziția «În pace să ieșim», preotul le adresează acum, cum este și firesc înainte de orice despărțire, un salut ieratic. Venind deci între sfintele uși cu fața către credincioși, îndată după rugăciunea rostită la proscomidiar pentru potrivirea Sfintelor, îi binecuvintează cu mâna dreaptă, în timp ce rostește formula : *«Binecuvântarea Domnului peste voi cu al Său har și cu a Sa iubire de oameni, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor».* Această binecuvântare, care, potrivit instrucțiunilor din cele mai autorizate manuscrise și ediții ale *Liturghierului*, trebuia să aibă loc după împărțirea anaforei, anticipează astfel în practică distribuirea acesteia. În semn de acceptare a acestei binecuvântări, credincioșii răspund «amin».

[1088] Nicolae Cabasila, *Explicarea dumnezeieștii Liturghii*, cap. LIII.

[1089] *Constituțiile Apostolice*, cart. VIII, cap. 13.

[1090] Când sunt aduse daruri sau prinoase (colive, brânză și ouă, struguri, pârgă de fructe sau alte roduri) întru cinstirea sărbătorii sau sfântului, se cântă îndată la strană troparul și condacul zilei, iar preotul, înainte de a intra în altar, se oprește lângă masa cu prinoase și, tămâind, zice după ce s-au intonat imnele amintite: *Domnului să ne rugăm*, strana răspunzând: *Doamne miluiește*. Preotul rostește apoi cu glas rugăciunea corespunzătoare felului prinoaselor, rugăciuni care sunt înscrise în partea a doua a *Liturghierului*.

[1091] F. E. Brightman, *Liturgies: eastern and western...*, vol. I, p. 344 și 352.

[1092] Vezi Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 15—16. Vezi și *Ms. nr. 986*, Bibl. Mânăstirii Sinai, la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 614. Alte manuscrise, ca și unele ediții moderne ale *Liturghierului*, prescriu însă împărțirea anafurei după apolisul cel mare, înainte de dezbrăcarea veșmintelor liturgice (cf. *Ms. 1020*, Bibl. Mânăstirii Sinai, la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 146), sau chiar după aceasta (*Cod. Falascae*, cf. Dom Placide de Meester, *Genèse, sources et développements du texte grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome...*, p. 114).

Întrucât pentru orice lucru isprăvit cu bine se aduce laudă și mulțumire lui Dumnezeu, preotul, stând tot cu fața spre credincioși, se înclină, închinându-se spre icoana Mântuitorului, în timp ce rostește doxologia : *«Slavă Ție, Hristoase, Dumnezeule, nădejdea noastră, slavă Ție»*, la care credincioșii răspund cu doxologia mică și încheind cu solicitarea către preot : «Binecuvintează». Preotul rostește ultima rugăciune din rânduiala apolisului adresată lui «Hristos, adevăratul Dumnezeul nostru», Căruia se roagă «să ne miluiască și să ne mântuiască, ca un bun și iubitor de oameni, pentru rugăciunile tuturor sfinților», dintre care Sfânta Sa maică, sfântul al cărui hram îl poartă locașul bisericii, sfântul autor al formularului Liturghiei care s-a săvârșit și sfântul ori sfinții din ziua respectivă care sunt pomeniți anume.

Pentru că această rugăciune reprezintă finalul din rânduiala slujbei bisericești, după care adunarea religioasă pentru cult se dizolvă, ea este numită impropriu «apolis» (liberare, concediere, învoire de plecare) nu numai în limbajul bisericesc curent, precum am spus, ci chiar în unele ediții ale *Liturghierului*. Formula ei variază după zilele săptămânii și a sărbătorilor mari, variantele respective găsindu-se înscrise în *Liturghier*. Aceea care se întrebuințează la finele Liturghiei poartă numele de «apolis mare», spre deosebire de formulele simplificate obișnuite la încheierea altor oficii bisericești. Rugăciunea apolisului menționată mai sus este completată în sfârșit cu formula în general obișnuită la încheierea oficiilor cultului : «Pentru rugăciunile Sfinților Părinților noștri, Doamne Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru, miluiește-ne pe noi» [1093], pe care preotul o rostește întorcându-se cu fața spre icoana Mântuitorului. După aceea, preotul intră în altar, închizând sfintele uși și perdeaua lor. Iese apoi la proschinitar, unde miruiește [1094] și împarte credincioșilor anafura [1095], înainte de a pleca.

Această rânduială a sfârșitului Liturghiei se găsea deja în practica Bisericii înainte de veacul al XII-lea, când manuscrisele încep să dea instrucțiuni asupra ei [1096].

c. **«Potrivirea»** [1097] **(consumarea) rămășițelor Sfintelor Taine.** Dacă la săvârșirea Liturghiei a luat parte și diaconul, acesta rămâne la proscomidiar după ce preotul a citit aci rugăciunea «Plinirea Legii și a proorocilor...» ori corespondenta ei din celelalte *Liturghii*, pentru «potrivirea rămășițelor din Sfintele Taine» ce se mai găsesc în potir după împărtășirea clericilor la Sfânta Masă și, eventual, a credincioșilor în fața sfintelor uși. Ajutându-se deci de linguriță, adună sau strânge laolaltă toate resturile în fundul potirului și le consumă cu evlavie, cu frică și cu toată paza, ca nu cumva vreo fărâmitură sau picătură cât de mică să cadă sau să rămână în Sfântul Potir. În acest scop, îl clătește de mai multe ori cu vin amestecat cu apă înainte de a le bea, ștergând după aceea pe dinăuntru potirul cu buretele și apoi cu un ștergărel, anume rânduit pentru aceasta. Terminând această operație, așază sfintele vase cu acoperămintele lor, la locul cuvenit ; își spală după aceea mâinile și asteaptă întoarcerea preotului în altar, spre a citi împreună rugăciunile de mulțumire după sfânta împărtășire, înscrise spre finele *Liturghierului*.

În epoca asupra căreia ne informează *Codicele Barberini 336*, potrivirea Sfintelor era îndeplinită de preot. În cele din urmă s-a stabilit însă definitiv că sarcina de a potrivi Sfintele, după slujbă, revine diaconului, atunci când este[1098]. Când Liturghia s-a săvârșit fără diacon, de un sobor de preoți, această obligație este împlinită de unul dintre preoții coliturghisitori, de regulă de cel care a proscomidit sau a fost de rând. În cazul când Liturghia a fost oficiată de un singur preot, el însuși face potrivirea, însă nu acum, ci, pentru motive elementare de ordin practic, după apolisul cel mare și împărțirea anaforei. El își încheie astfel definitiv oficiul cu citirea rugăciunilor de mulțumire și a celor pe care *Liturghierul* le prevede la dezbrăcarea sfintelor veșminte.

[1093] În *Ms. 1020*, Bibl. Mânăstirii Sinai (veacul al XII-lea — al XIII-lea), la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 146, se prescrie diaconului rostirea acestei rugăciuni. După ce preotul a încheiat rugăciunea apolisului prin cuvintele : «...cu ale căror rugăciuni miluiește-ne și ne mântuiește, Dumnezeule», poporul răspunde : φυλάττοι ὁ Θεὸς τὴν ἁγίαν καὶ ὀρθόδοξον πίστιν τῶν... (Păzește, Dumnezeule, sfânta și ortodoxa credință a...), iar diaconul completează : « δι εὐχῶν τῶν ἁγίων πατέρων ...» (Pentru rugăciunile Sfinților Părinților...).

[1094] Vezi studiul nostru *Miruitul*, publicat în «Studii Teologice», V (1953), nr. 9—10, p. 643—660, precum și în Anexa la prezentul volum.

[1095] Vezi studiul nostru *Anafura sau Antidoron*, publicat în «Studii Teologice», V (1953), nr. 1—2, p. 116—145, precum și în Anexa la prezentul volum.

[1096] Cf. manuscrisul citat mai sus în nota 1093, precum și textul *Constituției lui Filotei*, la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 16.

[1097] Acest cuvânt a intrat ca termen tehnic în limbajul liturgic tradițional sub influența *Slujebnicului* slavon. În *Liturghierul* român, forma lui este rezultatul unei pronunții corupte a slavonului потрєблєниє (bulgar: нотрѣъмваниє), care înseamnă *nimicire, exterminare*, adică — aplicat la obiectul în cauză — *consumare*. El corespunde în *Liturghierul* grec următoarelor expresii : ...(εἰς) τὸ καταστεῖται τὰ ἅγια δῶρα (aranjarea sau *punerea în rânduială* a Sfintelor Daruri) — *Cod. Barberini* ; «vine apoi la sfânta protheză diaconul sau preotul ἵνα καταλύσῃ τὰ ἅγια καὶ μετὰ τὴν κατάλυσιν αυτῶν ...» (vine... ca să nimicească — să pună capăt —, *să facă să nu mai rămână nimic..., adică să consume Sfintele Taine*, iar după *consumarea lor...*) — ed. de Atena, 1924 ; .... ὁ διάκονος συστέλλει τὰ ἅγια ...» (diaconul *reduce* — isprăvește, termină, consumă adică Sfintele...) — Ἱεροτελεστικόν, Atena, 1948 și Dom Placide de Meester, *La divine liturgie de notre Père S. Jean Chrysostome* (text greco-francez), Roma, 1925.

În cadrul accepțiunii sale generale în limba română, substantivul «potrivire» nu-și poate găsi aplicare la momentul liturgic respectiv decât în sensul de *aranjare, punerea în rânduială*, adică *isprăvirea* sau *terminarea* actului consumării Sfintelor Taine.

După ce, în cursul oficiului, liturghisitorul a avut în fața ochilor săi spirituali orizonturile adânci și cutremurătoare ale transcendenței, după ce în acțiunea liturgică a petrecut în intimitatea Domnului Iisus, pe care L-a reprezentat și la al Cărui sacerdoțiu a fost făcut părtaș, este firesc ca la ieșirea lui din oficiu să apară în relațiile din viața obișnuită încă pătruns de misterul altarului. Senzația unui suflet transfigurat și plutind într-o stare de beatitudine, după Sfânta Liturghie, o poate încerca și manifesta însă numai acel liturghisitor care s-a silit să nu ajungă un simplu profesionist rutinar al oficiului, ci l-a simțit, l-a trăit și l-a îndeplinit pătruns de credință și convins de chemarea și de rolul la care a fost angajat de Providență, în planul ei divin pentru împărtășirea credincioșilor de binefacerile mântuirii câștigate prin Jertfa Fiului lui Dumnezeu.

[1098] Cf. *Cod. 662* Bibl. Naț. Atena 6277—770 *(Constituția lui Filotei)*, Mânăstirea Pantelimon, la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 15 și *Cod. 1020* Bibl. Mânăstirii Sinai la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 146.

Odinioară *Constituțiile Apostolice* (VIII, 5) prescriau ca «după ce s-au împărtășit toți și toate, luând diaconul rămășița, să o ducă la pastoforiu», fără a lămuri însă ce se făcea cu ea. Comentând dispozițiile din Levitic (VIII, 32—36) privitoare la consumarea prin foc a resturilor din carnea și pâinile de jertfă, călugărul ierusalimitean Isihie († după 451) adaugă că un astfel de lucru se poate vedea și în biserică, unde se pune în foc ceea ce a rămas neconsumat din Sfânta Euharistie (Hesychii Hierosolimitani Presbyteri, *Comentarius in Leviticum*, cart. II, cap. VIII, P. G., XCIII, col. 886 D — 887 A). În veacul următor, istoricul Evagrie menționează că ori de câte ori rămânea neîntrebuințată o cantitate mai însemnată de părticele din Sfântul Trup, se dădeau spre a fi mâncate de copiii nevinovați în vârstă de școală. Cf. Evagrie, *Istoria bisericească*, IV, 36, P. G., LXXXVI, col. 2769 A.

ANEXE

A. MIRUIREA *

1. Momentul miruirii. 2. Originea, semnificația și efectul miruirii.
3. Încheiere

Momentul miruirii

Deși oficiul Liturghiei a fost încheiat, iar credincioșii au fost anunțați că pot să plece («În pace să ieșim !»), totuși ei continuă să rămână în biserică, pentru a fi miruiți de către preot și a primi în același timp anafură.

1. **Momentul miruirii.** Ritul bisericesc cunoscut sub numele de *miruit* constă în ungerea frunții credincioșilor, de către preot, cu untdelemn din candela ce arde la icoana de pe proschinitar, ungere ce se practică de regulă o dată cu împărțirea anafurei. Această acțiune este desemnată în cărțile de ritual prin expresia «se dă sfântul untdelemn»)Δίδοται τὸ ἅγιον ἔλαιον) [1099].

Cu excepția edițiilor de București din anii 1937, 1956 și 1967, *Liturghierele* noastre, ca și manualele de liturgică, nu cuprind nici o mențiune despre «miruit» în legătură cu împărțirea anafurei. Manualele de tipic, când nu păstrează tăcere completă în această privință, fac numai mențiuni sumare, care nu au decât valoarea unor consemnări de practici locale. Astfel, în unele Biserici naționale, ocaziile pentru miruit sunt mai numeroase, iar în altele mai puține, momentul din cursul slujbei destinat acestei practici fiind de asemenea diferit. Așa, de exemplu, în Biserica Ortodoxă Română, deși credincioșii sunt miruiți după încheierea Liturghiei, o dată cu împărțirea anafurei, totuși practica nu este pretutindeni absolut uniformă ; astfel, în parohiile din Mitropolia Ungrovlahiei și în cele mai multe din Mitropolia Moldovei și Sucevei, precum și într-un număr mai restrâns de parohii din Mitropolia Banatului, miruitul se face în toate duminicile și sărbătorile din cursul anului, precum și după serviciul de seară cu Litie [1100], pe când în eparhiile de peste munți el se practică numai în unele parohii și chiar în acestea rar și anume la sărbătorile mari, ca de altfel și în unele parohii din Moldova de Sus. În cea mai mare parte din parohiile ortodoxe din Banatul românesc și sârbesc, ca și în Biserica Ortodoxă Rusă, miruitul este limitat numai la praznicele împărătești și la sărbătorile sfinților însemnați, cu particularitatea că în această din urmă Biserică națională, ca și în unele parohii bănățene, se miruiește în cursul Utreniei, iar nu după Liturghie. Împărțirea anafurei nu este unită decât în acest caz, cu miruirea.

---

* Reproducem aici fragmentar și cu oarecare adaptări cerute de poziția sa de capitol în manualul de față, articolul publicat de noi sub același titlu în revista «Studii teologice», V (1953), nr. 9—10, p. 643—660.

[1099] A se vedea, de exemplu : *Apologia* mitropolitului Neofit al Ungrovlahiei către domnitorul Munteniei Constantin Mavrocordat, tradusă de episcopul Ghenadie Enăceanu și publicată în «Biserica Ortodoxă Română», (XIV) (1890—1891), nr. 8, p. 654—656 ; Iacob Goar, *op. cit.*, p. 34 ; Mineiul rusesc, la 26 septembrie ; *Tipicul cel mare*, Iași, 1816, p. 278 etc.

[1100] Pr. Gavriil Telega, *Tipicul cu note ritualistice* (curs litografiat), 1901, p. 413 ; Arhimandritul Fotie Balamaci, *Explicațiuni la practica liturgică* (curs litografiat), București, 1913, p. 183 ; Ic. Dimitrie Lungulescu, *Manual de practică liturgică*, București, 1926, p. 76—77 ; Episcopul Gherontie Nicolau, *Îndrumătorul liturgic*, București, 1939, p. 200.

Aceste două variante ale ritului se găsesc combinate în practica Bisericii Ortodoxe Bulgare, unde, după obiceiul cel mai vechi și cel mai răspândit în același timp, se miruiește în toate duminicile, precum și la praznicele în cinstea Mântuitorului și a Sfintei Fecioare, la hramuri și sărbătorile sfinților cu polieleu în slujbă, însă în timpul Utreniei. Totuși, în unele părți din Bulgaria ca, de exemplu, în regiunea muntoasă a Eparhiei Velico Târnovo, se miruiește de regulă numai în zilele Postului mare [1101].

La unele din mânăstirile noastre [1102], precum și în parohiile din Biserica Ortodoxă Greacă și din alte Biserici Orientale ca, de exemplu, în Patriarhatul Antiohiei, miruitul este însă complet neuzitat sau, cel mult, credincioșii sunt unși în Joia Patimilor cu untdelemn binecuvântat la maslul ce se oficiază după Liturghia din această zi. Precum se vede, cele două extreme sunt reprezentate de o parte prin practica din Mitropolia Ungrovlahiei și din cea a Moldovei și Sucevei, precum și din câteva parohii din Banat, unde se miruiește după serviciul divin din orice zi a anului bisericesc, iar de cealaltă parte, prin Biserica Ortodoxă Greacă și altele din Orientul Apropiat, care nu practică nicidecum miruitul.

O recapitulare sumară asupra istoriei și formei originare a acestui rit este de natură să ne ajute la stabilirea datelor necesare pentru explicarea acestei diversități de practici locale. Astfel, precum ne lămurește *Diataxa* sau *Rânduiala* întocmită de patriarhul Filotei al Constantinopolului (veacul al XIV-lea), înregistrată și în *Evhologhionul* lui Iacob Goar, ca și în edițiile de Veneția ale *Evhologiului* uzual [1103], miruirea cu untdelemn din candela aprinsă la icoana praznicului sau a sfântului zilei are loc după apolisul Utreniei și numai cu ocazia praznicelor împărătești și a sărbătorilor în cinstea sfinților mai însemnați. În principiu deci, momentul miruitului este prevăzut la sfârșitul Utreniei de la sărbătorile mari, a căror slujbă are serviciul Litiei. Reprodusă cu mici dezvoltări în *Tipicul cel mare* (Iași, 1816), după *Constituția patriarhului Filotei*, precum și în ediția sinodală de Moscova a *Mineiului pentru luna septembrie*, iar în cel românesc pentru aceeași lună numai în rezumat, această rânduială prescrie următorul ceremonial în legătură cu sărbătoarea mutării din viață a Sfântului Ioan Evanghelistul (26 septembrie).

[1101] Informațiile privitoare la practica miruitului în Biserica Ortodoxă Bulgară ne-au fost procurate de I. P. S. Mitroplit Nicodim al Slivenului (Bulgaria).

[1102] Ic. D. Lungulescu, *op. cit.*, p. 77.

[1103] Ca de exemplu, în Εὐχολόγιον τὸ μέγα, Veneția, 1811, p. 15, și în ediția din anul 1862, p. 12.

La sfârșitul Utreniei, și anume înainte de Ceasul întâi, «cântăm o stihiră samoglasnică a sfântului, pe care va voi ecleziarhul, și iese preotul cu cădelnița, mergându-i înainte cu sfeșnicul aprins, și cădește icoana Sfântului Apostol cea de pe analog și, dând cădelnița, stă în partea dreaptă a analogului. Și vine iegumenul la analog și face două închinăciuni și sărută icoana Sfântului Apostol și după sărutare o închinăciune și luând pomăzuitorul, care este gătit pentru aceea, *se unge pe sine din candela Sfântului cu untdelemn sfânt*, în chipul crucii, pe fruntea sa. Așijderea și frații sărută icoana sfântului, iar iegumenul unge pe preot cu untdelemn sfințit și pe ceilalți frați. Iar după ungerea tuturor cu untdelemn sfințit, se cântă Ceasul întâi... Așa se face ungerea totdeauna și în praznice împărătești și întru toate praznicele sfinților mari, când se face priveghere» [1104]. *Tipicul cel mare* ca și *Mineiul pentru luna august*, atât cel românesc cât și cel rusesc, țin chiar să consemneze expres la finele Utreniei de la sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului, că «...se ung frații cu untdelemn sfințit [1105], din candela Preasfintei Născătoarei de Dumnezeu, după cum s-a zis mai înainte, în 26 ale lunii septembrie. Ceasul întâi și cel deplin apolis» [1106].

Vocabularul (ecleziarhul, iegumenul, frații) acestor însemnări ne arată deci miruitul la Utrenia de la sărbătorile mai însemnate, ca o instituție și practică monastică în originea sa, legată de Utrenia ce se oficiază în astfel de cazuri la priveghere, urmând imediat după serviciul Vecerniei cu litie. Cu vremea însă practicarea miruitului s-a extins și la slujbele unor sfinți de rangul doi, care au însă polieleu. Un manual rusesc de tipic ia chiar act de acest uz, menționând că «miruitul după Utrenie, conform Tipicului, se săvârșește câteodată și în zilele de sărbători mai mici (vezi tipicul la 27 ianuarie și 24 februarie)» [1107]. Excepțiile s-au transformat însă în regulă. Cum calendarul a înscris pentru fiecare zi comemorarea unuia sau mai multor sfinți, miruitul a putut ajunge astfel un rit implicit slujbei de la orice dată, deci și în zilele de duminici, ca un postulat al pietății locale.

[1104] *Tipicul cel Mare (Tipicon de pre cel elino-slovenesc)*, tipografia Sf. Mitropolii din Iași, 1816, p. 94. Vezi și însemnarea după slujba Utreniei în *Mineiul pentru septembrie*, ediția sinodală, Moscova, 1868, p. 225; ediția românească a *Mineiului pe septembrie*, București, 1891, p. 328 înscrie următoarea notiță, după Doxologia mare: «Și se face ungere de la preot cu untdelemn sfânt din candela sfântului. Așa se face totdeauna, când se face priveghere». *Mineiul grecesc*, în edițiile de Veneția din anii 1779, 1843 și 1860, cercetate de noi, nu cuprinde o astfel de însemnare la ziua de 26 septembrie.

[1105] *Mineiul rusesc* traduce expresia greacă respectivă: «Se dă untdelemn din candela Născătoarei de Dumnezeu».

[1106] *Tipicul cel Mare*, Iași, 1816, p. 458; *Mineiul românesc pe august*, ed. București, 1894, p. 175; *Mineiul rusesc* pe aceeași lună, Moscova, 1868, p. 124 verso; *Mineiul grecesc* de Veneția din anul 1777 și din edițiile menționate în nota 80 consemnează la 15 august, simplu: «Se dă fraților sfântul untdelemn».

[1107] S. V. Bulgakoff, *Practicescoe rukovodstvo kă soverșeniu bogoslujenia Țèrkvi (Manual practic pentru săvârșirea slujbelor religioase în Biserica Ortodoxă)*, Harkov, 1893, p. 20. *Mineiele* respective, atât rusești cât și românești, nu cuprind însă o astfel de însemnare în legătură cu menționatele date: la cea dintâi dintre acestea este indicată în calendar sărbătoarea Aducerii moaștelor Sfântului Ioan Gură de Aur, iar la cea de a doua, Aflarea capului Sfântului Ioan Botezătorul. *Tipicul cel Mare* (Iași, 1816, p. 278) pune o notă numai la Utrenia de la 24 februarie (Aflarea capului Sfântului Ioan Botezătorul): *«Și se dă fraților untdelemn sfânt*

Legat inițial de Utrenia de la priveghierea obișnuită în mănăstiri, miruitul a început să fie practicat și în bisericile parohiale, găsind însă aci condiții deosebite de cele din bisericile mănăstirești. În acestea din urmă, serviciul Utreniei la sărbătorile menționate este, precum am spus, o slujbă de noapte, după care Liturghia nu urmează îndată, ci se săvârșește în cursul dimineții următoare; în bisericile din lume însă Liturghia succede imediat Utreniei, așa încât, dacă miruitul credincioșilor ar începe după Doxologia mare sau după apolisul Utreniei conform *Constituției patriarhului Filotei*, s-ar produce un hiatus sau o întrerupere nepotrivită în cursul serviciului divin, pe tot timpul necesar miruitului. Pentru evitarea unui astfel de neajuns, s-a considerat practic ca această operație să înceapă în așa fel ca să poată fi terminată până în momentul când are să se treacă la Liturghie, adică întocmai așa precum consemnează în continuare manualul rusesc de tipic menționat mai sus: «Din cauza mulțimii credincioșilor, în bisericile parohiale se începe cu sărutarea icoanei și ungerea cu untdelemn binecuvântat la Litie, nu după otpustul Utreniei, ci după citirea Evangheliei» [1108]. Înșuși *Tipicul cel mare* de Iași, 1862, prevede la pagina 458 că miruirea la 15 august se face «cântându-se hvalitiile», deci începând de la laude («Toată suflarea...»). În cea mai mare parte din parohiile bănățene, preotul începe a mirui de la svetilnă înainte, putând să continue până la finele Doxologiei celei mari. Interesant este că, în Biserica Ortodoxă Bulgară, preotul care nu este de rând, ia loc, de la începutul Utreniei, lângă proschinitar, pe care se află așezată icoana hramului sau a sărbătorii, miruind cu untdelemn, din candela ce arde aici, pe fiecare credincios care intră în biserică și sărută icoana. Unde nu este decât un preot, acesta începe miruirea după ce a terminat de proscomidit [1109].

Punerea în mișcare a credincioșilor în vederea miruitului este însă de natură să distragă atenția un timp destul de îndelungat, și anume tocmai în cursul celei mai mari și mai interesante părți de imnologie de la Utrenia duminicii sau a sfântului zilei. Desigur, o astfel de priveliște, între altele, a trezit reacția sensibilității domnitorului Constantin Vodă Mavrocordat, care, la finele slujbei din duminica de la 11 ianuarie 1747, a obiectat mitropolitului Neofit al Ungrovlahiei că «nu se vede scris nici în tipic, nici în minologhiile Bisericii, ca preoții să ungă

---

din candela sfântului». Ceas I... Exemplificarea din manualul de tipic citat, precum și această însemnare din *Tipicul cel Mare* sunt un indiciu că, principal, practica a stabilit ca regulă generală miruirea la Utrenia de la sărbătorile cu polieleu.

[1108] S. V. Bulgakoff, *op. cit.*,; cf. și F. A. Brokgaus, și L. A. Efron, *Enciclopediceschii slovarii (Dicționar enciclopedic)*, S. P. B., 1893, cart. 22, p. 601; Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 562; P. Lebedev, *op. cit.*, p. 299.

[1109] După informațiile procurate de I. P. S. Mitropolit Nicodim al Silvenului.

pe creștini cu untdelemnul din candela ce arde înaintea sfintei icoane a sfântului care se serbează». Lămuririle pentru voievod scrise (în limba greacă) de către mitropolitul Neofit I al Ungrovlahiei — poate prin 1748 — au fost publicate în traducere română, făcută de Ghenadie Enăceanu (în «Biserica Ortodoxă Română», XIV (1890—1891), p. 654—656). De altfel, însemnările din *Mineiele* grecești ne permit să afirmăm că nu se miruiește decât de câteva ori pe an, și anume la sărbătorile mari, ceea ce constituie un motiv în plus pentru observația domnitorului.

Nu știm cum s-a petrecut și cui se datorește la noi trecerea momentului pentru miruire după slujba Liturghiei, precum nu putem afirma nici în ce măsură împrejurarea din duminica de la 11 ianuarie 1747 a creat sau a determinat o preocupare în acest sens, ori a reprezentat un element pentru pregătirea unei atmosfere favorabile acestei schimbări; nu putem să nu recunoaștem totuși în această măsură un corectiv fericit al situației de mai înainte. Miruirea, ca simbol al «dăruirii milei lui Dumnezeu» [1110], se găsește astfel — cel puțin din punct de vedere practic — cât se poate de potrivit îmbinată cu împărțirea anaforei, ca semn al binecuvântării divine. În unele părți, miruirea se face «în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh» [1111]; în altele însă, și anume în parohiile din vestul Mitropliei Moldovei și Sucevei, se folosește formula «ajutor de la Domnul» (prescurtare din textul «Ajutorul meu de la Domnul...» (Ps. 120, 2), completată în timpul împărțirii anaforei cu formula «hrană de la Domnul» (prescurtare din textul «hrană se dă celor ce se tem de El»); dacă sunt doi preoți, unul miruiește, iar celălalt împarte anafora, cu formulele menționate [1112].

2. **Originea, semnificația și efectul miruirii**

Precum ne putem încredința din scrierile Noului Testament (Matei 9, 21; Marcu 5, 27; Luca 8, 44; Fapte 19, 12), tot ceea ce vine nu numai în atingere directă cu persoanele sfinte, ci orice se găsește într-un raport chiar indirect cu ele, cum se prezintă poziția untdelemnului ce arde în candelele de la icoanele lor, este interpretat în credința creștină ca mijloc de sprijin și de percepere a binefacerilor pe care Dumnezeu le împarte prin intermediul aleșilor Lui. Așa se explică faptul că ungerea cu untdelemn din candelele martirilor și ale sfinților, care s-au bucurat în viață de darul minunilor și îndeosebi al tămăduirilor, ori din cele aflate în fața cinstitei și de viață dătătoarei Cruci a Domnului, a ajuns în cursul evului mediu o practică sau un rit curent pentru împărtășirea de binecuvântare, dar mai cu seamă pentru dobândirea și păstrarea sănătății [1113]. Din aceste deprinderi derivă «miruitul» sau, cum zicea Dositei al Ierusalimului, «sfântul untdelemn, cu care se unge la sărbători din candela aprinsă înaintea icoanei» [1114]. Așadar, «fie pentru ca să dobândească sănătate sau să și-o păstreze, fie pentru ca să capete binecuvântare, ortodocșii, precum constata Iacob Goar, se ungeau cu un astfel de untdelemn de la icoana sfântului care se serbează, și prin rugăciunile ce le stau în putință stăruiesc să obțină, cu solirile acestuia, milă de la Dumnezeu, al cărei simbol este untdelemnul» [1115].

[1110] *Manual pentru învățarea tipicului bisericesc...*, S. P. B., 1911, p. 25; Veniamin, episcop al Arzamasului și Nijninovgorodului, *Novaia scrijali (Tabla nouă)*, ed. IX, S.P.B. (fără an), part. II, pgf. 35, p. 116—117.

[1111] Cf. locurile citate în nota precedentă.

[1112] Informații primite de la Pr. Prof. Vladimir Prelipceanu.

[1113] Cf. și J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, p. 110.

Aceste binefaceri nu pot fi privite ca efect al însușirilor naturale ale untdelemnului, care, fără îndoială, nu posedă o eficacitate universală, valabilă adică pentru orice boală, ci s-au săvârșit prin puterea harului lui Dumnezeu, lucrător prin sfinți [1116], și totodată prin conlucrarea credinței de care erau însuflețiți atât cei care ungeau cât și cei care se vindecau. Precum remarca un teolog contemporan, «Dumnezeu încredințează sfinților, tot așa ca și îngerilor, puterea de a îndeplini voia Sa, printr-un ajutor activ, deși nevăzut, acordat oamenilor... Sfinții sunt mâinile lui Dumnezeu, prin care El săvârșește operele Sale. De aceea, lor le este dat să facă fapte de caritate chiar după moartea lor, desigur nu ca acte necesare mântuirii lor personale, care deja a fost atinsă, ci pentru a sprijini pe frații lor în calea mântuirii» [1117]. Negreșit, așa precum sublinia Nicolae Cabasila, «nu există absolut nici o binefacere care a fost acordată oamenilor împăcați cu Dumnezeu, fără ca ea să fie dată prin Acela care este așezat Mijlocitor între Dumnezeu și oameni» [1118]. Acest adevăr nu este contrazis de credința despre oficiul sfinților; dimpotrivă, — completează teologul menționat — ei «ne ajută... în raporturile noastre cu Hristos... Sfinții sunt astfel mijlocitorii și protectorii noștri față de El în ceruri și, ca atare, membrii vii și activi ai Bisericii militante» [1119].

Precum se poate constata în Noul Testament (Marcu 6, 7, 13) și în istoria Bisericii creștine [1120], ungerea cu untdelemn în scop anume de

---

[1114] Dositei al Ierusalimului, *Istoria patriarhilor de Ierusalim*, p. 526.

[1115] Iacob Goar, *op. cit.*, p. 35.

[1116] Harisma aceasta acordată sfinților este considerată de unii teologi ca unul din efectele Tainei Mirungerii. «În vremurile de mai înainte», zice Nicolae Cabasila, «această taină împărtășea celor botezați harismele vindecărilor, proorociei, grăirii în limbi și altele de acest fel, care arătau tuturor oamenilor puterea cea mai presus de fire a lui Hristos; căci era nevoie de acestea atunci când creștinismul se întemeia și credința era în curs de întărire. Însă astfel de harisme (prin Taina Mirungerii) au primit unii atât în vremea noastră cât și ceva mai înainte și au prezis viitorul, au izgonit demonii, au alungat bolile prin rugăciuni, nu numai pe când trăiau, dar încă și mormintele lor au avut aceeași putere, lucrarea Sfântului Duh fiind nedespărțită de cei fericiți (sfinți), chiar după moarte». (*Despre viața în Hristos...*, P. G., CL, col. 573 B; vezi și col. 576 D — 577 A).

[1117] S. Bulgakoff, *L'Orthodoxie...*, p. 170.

[1118] Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos...*, P. G., CL, col. 577 B.

[1119] S. Bulgakoff, *L'Orthodoxie...*, p. 168.

[1120] În veacul al IV-lea și al V-lea, unii din anahoreții Egiptului, Siriei și Palestinei, ca: Amun, Simion Stâlpnicul, Afraat, Veniamin, Harion, Cuviosul Sava, avva Iacob și alții, pomeniți în scrierile aghiografice de Rufin (*Historia ecclesiastica.* cart. II, cap. IV, P. L., XXI, col. 511—512) și de Sozomen (*Istoria bisericească,*

vindecare a fost un obicei practicat în împrejurări extraordinare, nu ca un rit sau ca un serviciu exclusiv bisericesc, chiar de persoane care numai întâmplător se puteau găsi în rândul clericilor. Multe dintre acestea erau simpli monahi și câteodată chiar dintre credincioșii laici [1121]. Până în cele din urmă însă, această ungere practicată în chip obișnuit de harismatici s-a transformat sau mai exact s-a restrâns în cadrul ritului curent al miruitului, îndeplinit numai de persoanele din cinul preoției. Evoluția situației nu este greu de reprezentat. După încheierea epocii harismaticilor în istoria creștină, credincioșii au recurs la solirile lor, ca și la ale sfinților în general, chiar după trecerea acestora din viața pământească, implorându-le ajutorul prin rugăciunile făcute înaintea icoanelor respective. În fața credincioșilor, icoanele au căpătat, prin sfințire, așa precum se exprima teologul contemporan citat mai sus, harul de a însemna «un loc binecuvântat al prezenței sau al apariției Domnului în forma Lui imaginată sau figurată», sau «indicarea puterii și a lucrării Sale» [1122] și, respectiv, a Sfintei Fecioare, a sfinților și a tuturor celor reprezentați de ele, cum este, de exemplu, cazul îngerilor. Era natural deci ca untdelemnul ce arde în candelele de la aceste icoane să fie pus de spiritul credincioșilor în raport cu însăși persoana sfântului prin care se solicită ajutor de la Dumnezeu. Ungerea o face însă acum preotul, în locul și în numele acestor sfinți, ei înșiși membri ai Trupului tainic al lui Hristos, adică ai comunității creștine, și anume din categoria Bisericii nevăzute [1123].

---

cart. II, cap. XIV și XXIII; cart. VI, cap. XXVIII și XXIX etc. P. G., LXVII). Cf. și Dositei (*op. cit.*, cart. IV, paragr. 8; p. 526), vindecau bolnavii prin ungerea cu untdelemn.

[1121] Astfel, Tertulian citează în epistola sa deschisă, îndreptată către guvernatorul persecutor Scapula, cazul unui oarecare creștin, Proclu, supranumit și Torpacion, procurator al Euhodeei, pe care Severus, tatăl lui Antonin, l-a invitat și l-a ținut în palatul său până la sfârșitul vieții, drept recunoștință pentru faptul că îl vindecase prin ungere cu untdelemn (*Ad Scapulam*, cap. IV., P. L., I, col. 781—782). Această practică își urcă originea la epoca taumaturgilor, îndeosebi din vremea Sfinților Apostoli, adică a acelei categorii dintre vechii harismatici care erau înzestrați cu darul anumit al tămăduirilor (I Cor. 12, 9).

[1122] Vezi S. Bulgakoff, *L'Orthodoxie...*, p. 95; Același, *Dogma euharistică*, traducere din limba rusă de Pr. Paraschiv Angelescu, p. 94—95.

[1123] Credința despre simpatia, solidaritatea și comuniunea cu sfinții a fost vie și afirmată întotdeauna în viața bisericească, deși în Biserica Ortodoxă nu s-a ivit prilejul pentru formularea ei expresă, sub forma unei dogme speciale. Ca unii care au făcut parte mai întâi din Biserica văzută de pe pământ și, împreună cu ea, formează prin legătura aceluiași Duh Biserica deplină a lui Hristos, membrii Bisericii nevăzute se găsesc într-un raport reciproc cu credincioșii de pe pământ. Legătura aceasta se manifestă prin simpatia sfinților, mai ales față de cei în nevoi și suferințe, precum și prin rugăciunile unora pentru alții. Astfel, Biserica de pe pământ face pomenirea sfinților chiar la Jertfa euharistică și solicită ajutorul lor, iar ei, ca frați ai noștri și «prieteni ai lui Dumnezeu», se roagă împreună cu noi și se fac solii rugăciunilor noastre înaintea măririi lui Dumnezeu.

Ideile exprimate aci despre comuniunea cu sfinții se găsesc dezvoltate pe larg la Pan. N. Trembela, *Comuniunea sfinților* (traducere din limba greacă de Pr. Olimp Căciulă, Cernica, 1940), precum și în *Mărturisirea Ortodoxă* a lui Petru Movilă, partea a III-a, Răspuns la întrebarea LII.

Caracterul de rit al acestei ungeri am putea spune că s-a inaugurat ca o consecință a cultului pentru venerația martirilor și a sfinților, a icoanelor și a relicvelor lor, deci foarte de timpuriu[1124]. Administrată de acum înainte în biserică, în legătură cu cultul, și deci de membrii clerului, ungerea cu untdelemnul din candelele de la icoane a devenit un rit bisericesc, adică oficial. Miruitul bisericesc a continuat să coexiste o vreme cu cel practicat acum numai întâmplător de harismaticii deșerturilor ; în chip obișnuit însă el era privit ca un atribut al preoției.

Urmând cursul pietății creștine în legătură cu cultul de adorație și venerație, ungerea cu untdelemn practicată la primele ei începuturi de harismatici în scopul restabilirii sănătății, iar de clerici și pentru orice altfel de ajutor necesar credincioșilor, a ajuns să se rezume în chip obișnuit la ritul bisericesc al miruitului ; în chip logic, acesta a fost altoit pe marginea oficiilor consacrate proslăvirii manifestărilor Providenței divine și de venerare a sfinților, cum este prin excelență Utrenia.

Negreșit, temeiul și izvorul binefacerilor ce se speră a fi transmise prin «miruire» este același ca și al harurilor speciale, acordate prin Sfintele Taine, adică Jertfa Mântuitorului, care stă la baza întregului cult al Bisericii și al riturilor ei[1125]. Miruirea nu reprezintă însă un mijloc sau «un instrument care lucrează cu necesitate prin har» sau *ex opere operato*, ca să întrebuințăm o expresie a teologiei apusene folosită câteodată și în cea răsăriteană ; «nu se dă adică cu necesitate harul» supranatural al vindecării spirituale sau de boli morale, iar uneori și de cele fizice, însoțit de iertarea păcatelor, ca, de exemplu, prin ungerea cu untdelemn binecuvântat în Taina Sfântului Maslu[1126]. De asemenea, nu se comunică harul dumnezeiesc, care lucrează cu necesitate pentru întărirea și sporirea în viața spirituală[1127], ca în Taina Ungerii cu Sfântul și Marele Mir[1128]. Miruitul împărtășește în general

---

[1124] Dositei al Ierusalimului, *op. cit.*, p. 526, se referă în această privință deja la Teodoret (desigur, episcopul Cirului, veacul al V-lea), care «povestește că Avva Iacob multe suferințe și boli a vindecat cu untdelemn din candelele aprinse înaintea sfintelor icoane ale martirilor» (de unde se cheamă și «untdelemnul martirilor»).

[1125] Cf. Hr. Andruțos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, traducere de Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1930, p. 313.

[1126] *Ibidem*, p. 315, n. 1 și Macarie, *op. cit.*, p. 404.

[1127] Hr. Andruțos, *op. cit.*, p. 361 și Macarie, *op. cit.*, p. 446.

[1128] E timpul să observăm că termenul «miruit» (miruire) din limbajul nostru bisericesc este impropriu pentru actul desemnat prin el. Miruitul sau miruirea ar trebui să însemne ungere cu Sfântul Mir, ceea ce nu este exact, deoarece materia întrebuințată este exclusiv untdelemnul (ἔλαιον) iar nu Sfântul și Marele Mir (τὸ ἅγιον μύρον, care se folosește în chip special în administrarea Tainei Mirungerii (τὸ μύρωμα dar mai ales ἡ μύρωσις, de la verbul μύρω-ῶ). Cu însemnarea cuvenită de la noi, echivalentă celei de ungere, termenul «miruire» a fost sugerat, desigur prin analogie cu forma externă a Tainei Mirungerii.

Cărțile de slujbă bisericească, așa cum se poate vedea la rânduiala Botezului și la cea a Sfântului Maslu, folosesc în general expresia : (preotul) «unge (χρίει) cu sfântul untdelemn», și, respectiv, cu «sfântul mir». Unele din ele fac uz și de forma pleonastică «miruiește cu sfântul mir», adică unge cu sfântul mir. În cărțile liturgice grecești operația miruitului este desemnată, precum deja am văzut, prin expresia «se dă sfântul untdelemn» (δίδοται τὸ ἅγιον ἔλαιον).

binecuvântarea și alte binefaceri, corespunzător măsurii în care cererile și intențiile credincioșilor sunt susținute de credință și de vrednicie personală.

Proprietățile naturale ale untdelemnului îl fac foarte propriu ca simbol al ideilor din binefacerile pe care Biserica le mijlocește și credincioșii speră să le obțină prin ierurgiile în care untdelemnul are o întrebuințare liturgică. El apare astfel în textele biblice și în rugăciunile pentru binecuvântarea lui ca, de exemplu, în cele din rânduiala Tainei Botezului și a Tainei Sfântului Maslu, atât ca instrument al harului, cât și ca termen și simbol al ideilor de binecuvântare și de bucurie, de împăcare și de îndurarea lui Dumnezeu, de acordarea de bunuri și daruri vrednice, de înțelepciune și mai ales de vindecare etc. În definitiv, toate aceste sensuri sunt rezumate în observația Sfântului Ioan Gură de Aur, că «untdelemnul este considerat ca simbol al milostivirii (iubirii de oameni a) lui Dumnezeu»[1129]. Ceea ce cer și speră să dobândească credincioșii, sub semnul miruirii, este una sau alta din formele și manifestările acestei milostiviri, dar mai cu seamă în legătură cu starea sănătății.

Precum ne lasă să vedem rânduiala scurtei ceremonii a miruirii descrisă de patriarhul Filotei, untdelemnul din această întrebuințare nu este sfințit prin nici o formulă sau rugăciune specială de binecuvântare. Caracterul de element sfințit și puterea supranaturală sau însușirea binefăcătoare îi sunt conferite de raportul său cu un obiect sfânt, pe care i-l creează faptul că un astfel de untdelemn vine în atingere, ori se găsește în apropiere, este destinat sau servește în vreun fel oarecare locurilor și lucrurilor venerabile din punct de vedere religios. În urma pelerinajelor mai ales, pietatea creștină din cursul vremii a consacrat în această privință mai multe feluri de untdelemn pentru miruit, deosebit de cel al Sfintelor Taine. Este în primul rând *untdelemnul de la Sfânta Cruce din Ierusalim*, adică cel din vasele de care s-au atins relicvele acestui sfânt obiect. În al doilea rând se clasează *untdelemnul de la Locurile Sfinte*, socotit astfel prin excelență cel luat din candela ce arde la Sfântul Mormânt din Ierusalim, precum și cel provenit de la bisericile din alte localități, devenite venerabile prin activitatea istorică a Mântuitorului. Se numește apoi *untdelemnul sfinților*, iar în unele cazuri *al martirilor*, acela care este luat din candelele ce ard la criptele acestora sau din cel ce s-a prelins de pe moaștele sau mormintele lor, fapt care a dus la atribuirea titlului de «izvorâtor de mir» anumitor martiri. Folosirea untdelemnului de la aceste morminte, în scop de sănătate, de întărire și de binecuvântare, se găsea deja îndătinată pe vremea Sfântului Ioan Gură de Aur, precum rezultă din următorul pasaj al uneia din omiliile sale : «Oprește-te lângă mormântul martirului, varsă acolo șiroaie de lacrimi, zdrobește-ți inima și adu binecuvântare

---

[1129] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia IV la Ep. către Filipeni, 4*, P. G., LXXII, col. 210.

(εὐλογίαν, adică untdelemn) de la mormânt... Ia untdelemn sfânt și unge-ți tot trupul, limba, mâinile, gâtul, ochii...» [1130].

Totuși, în practică, realitatea a luat și alte înfățișări, așa precum se întâmplă uneori astăzi, în unele părți cel puțin, fără ca spiritul *Constituției patriarhului Filotei* să fie contrazis. Astfel, potrivit indicațiilor din această rânduială de tipic, momentul miruirii este fixat, precum am văzut, după apolisul Utreniei și numai în legătură cu slujba praznicelor împărătești și de la sărbătorile sfinților mai însemnați. Cum însă, la astfel de cazuri, Utrenia se oficiază la priveghere, urmând imediat după serviciul Vecerniei cu litie, untdelemnul binecuvântat la acest din urmă oficiu servește în primul rând la miruire, fiind pus în candela de la proschinitar, precum prescrie *Liturghierul*. În acest caz, este firesc deci să ne întrebăm dacă însăși *Constituția patriarhului Filotei* nu presupune că miruirea după Utrenie se făcea din candela unde fusese pus untdelemnul binecuvântat la Litie. Cel puțin în parohiile Bisericii Ortodoxe Ruse, ca și în unele parohii din Biserica Ortodoxă Română, este în uz această din urmă practică, manualele de tipic și alte scrieri menționând expres că, la priveghere, miruirea se face cu untdelemnul din candelă, binecuvântat la slujba Litiei.

Acolo deci unde miruirea se practică numai la finele Utreniei de la sărbătorile din categoriile specificate mai sus, ea se face inevitabil cu untdelemn binecuvântat la Litie. Această situație este transformată în regulă mai ales în părțile unde s-a îndătinat obiceiul de a se oficia serviciul Litiei nu înainte de Utrenia de la priveghere, adică seara, după Vecernie, ci dimineața, înainte de Utrenie [1131]. «Prin urmare, așa precum remarcă autorul unui manual rusesc de tipic, «creștinii se ung (se miruiesc) în biserică cu untdelemn de două feluri : unul este untdelemnul din candelă, adică de la sfintele icoane, iar altul este untdelemnul ce se sfințește o dată cu pâinile» [1132] la Litie.

Deși, de regulă, untdelemnul pentru miruire nu se sfințește printr-o rugăciune specială, totuși în Biserica Ortodoxă Bulgară [1133], ca și în unele din parohiile noastre ardelene și chiar din șesul Munteniei, s-a generalizat obiceiul ca credincioșii să fie miruiți în cursul anului cu untdelemn sfințit la maslul ce se săvârșește în biserică după Liturghia din Joia Mare. Se binecuvintează cu această ocazie untdelemnul din candela de la icoana hramului, care este înmulțit ulterior prin adăugarea de untdelemn adus de credincioși, păstrându-i astfel continuitatea sfințeniei. Alături de practica miruirii cu untdelemn binecuvântat, *uzul general* îl formează însă *miruirea cu untdelemn din candela aprinsă la icoana sfântului sau praznicului zilei.*

[1130] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia despre martiri*, 2, P. G., L, col. 664.

[1131] Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 562 și 563—564.

[1132] Arhiepiscopul Veniamin al Arzamasului și Nijninovgorodului, *op.* și *loc. cit.*; vezi și locurile din lucrările rusești citate în notele 1107, 1108 și 1110, precum și *Pisima bogoslujenii vastocinoi Țerkvi* (Scrisori despre slujbele dumnezeiești ale Bisericii de Răsărit), S. P. B., 1886, cartea I, scrisoarea VI (Despre Utrenie), p. 68.

[1133] După informațiile primite de la Î.P.S. Mitropolit Nicodim al Silvenului.

3. Încheiere

Miruirea nu a fost strămutată întru nimic de pe vechile ei temeiuri prin adoptarea momentului său la finele Liturghiei, deoarece untdelemnul provine de la candela ce arde la praznicar sau proschinitar, pe care se află icoana sfântului serbat, ori icoana hramului sau neapărat una din icoanele Mântuitorului (mai adesea a Învierii), «unicul Mijlocitor între Dumnezeu și oameni» (I Tim. 2, 5), deci chezaș al milostivirii arătate prin sfinții Săi. Pe de altă parte, miruirea nu este întru nimic mai puțin la locul său după finele Liturghiei, deoarece aceasta se săvârșește nu numai întru pomenirea jertfei de pe Golgota și spre slava lui Dumnezeu, ci și «întru cinstea și pomenirea sfinților» de El încununați.

Din punct de vedere doctrinar, nimic nu se împotrivește deci miruirii după Liturghie. Nu se poate tăgădui totuși că, acolo unde practicarea miruirii s-a extins la toate sărbătorile, s-a produs o ușoară modificare în raportul dintre ideile care alcătuiau originar semnificația acestui rit. Credința despre miruire, ca semn de comunicare sau de împărtășire a puterii tămăduitoare de suferință, care era dominantă la început, a ajuns secundară, dacă nu s-ar putea spune chiar că a rămas aproape ștearsă, miruirea reprezentând un simbol al împărtășirii de binecuvântări și binefaceri în general : «semn de dăruirea milei lui Dumnezeu și a unui deosebit ajutor în faptele de binefacere și iubire de oameni» [1134], sau «pentru câștigarea de daruri sufletești și trupești» [1135]. În numărul acestor daruri, ideea despre valoarea tămăduitoare a untdelemnului de la miruire se menține încă în relief, acolo unde miruirea se obișnuiește numai la sărbătorile mari, deci numai de câteva ori pe an, dar mai cu seamă acolo unde se miruiește cu untdelemn rămas de la maslul din Joia Mare sau de la un alt maslu» [1136].

B. ANAFURA SAU ANTIDORON *

1. Privire istorică. 2. Denumiri. 3. Anafura în raport cu Sfânta Euharistie. 4. Ritualul anafurei

După miruire și în legătură cu aceasta, fiecare credincios primește sau ia singur una din părticelele de anafură aflate în vasul de pe măsuța din apropierea proschinitarului.

[1134] *Manual pentru învățătura tipicului bisericesc...* (în limba rusă), S. P. B., 1911, p. 25.

[1135] Arhiepiscopul Veniamin al Arzamasului și Nijninovgorodului, *op. cit.*, p. 117.

[1136] «Miruirii i se atribuie puterea de a transmite harul vindecător de boli și de alte neputințe trupești sau sufletești, precum și de a apăra de rele și de necazuri» (I. P. S. Mitropolit Nicodim al Slivenului).

* Reproducem aci cu unele adaptări studiul nostru publicat sub acest titlu în «Studii Teologice», V (1953), nr. 1—2, p. 116—145.

1. Privire istorică

Ca rit sau instituție bisericească, anafura a intrat și a fost acceptat în practica liturgică drept o măsură de susținere a nivelului vieții religioase, în vremea când deprinderea împărtășirii tuturor, la fiecare Liturghie, era aproape ieșită din uzul comun. O dispoziție pozitivă pentru instituirea ei lipsește. Împrejurările care au provocat așezarea anafurei într-un cadru liturgic, sunt însă pe deplin edificatoare asupra originii, scopului și semnificației exacte a acestui rit.

Precum am subliniat mai înainte (supra, p. 147 ș. u.), Liturghia îndeplinește și o funcție ecleziologică, prin dezvoltarea simțului de comunitate sau a sentimentului de adâncă legătură sufletească și de solidaritate în Hristos cu întreaga creștinătate ortodoxă din antichitate până la cea din zilele noastre. Realizarea acestei comunități în Hristos a tuturor creștinilor dreptslăvitori are o bază supranaturală în Jertfa euharistică și în Taina Sfintei Împărtășiri, prin care se operează o uniune și o comuniune tainică cu Hristos, în Hristos, și prin El cu toți cei care au primit Sfintele Taine ale Trupului și Sângelui Său. Potrivit regulii de viață bisericească din epoca primară, credincioșii care participau la Liturghie erau obligați să rămână până la sfârșitul slujbei, când aveau să se împărtășească. Într-adevăr, canonul 9 apostolic hotăra ca «toți credincioșii care intră (în biserică) și ascultă Scripturile, dar nu rămân la rugăciune și la sfânta împărtășire, trebuie să fie afurisiți, ca unii care fac dezordine în biserică. Pentru a face mai simțită și mai constrângătoare lipsa de comunitate a celor pedepsiți cu afurisirea sau excomunicarea, canonul 10 apostolic lovește cu aceeași pedeapsă și pe credincioșii care ar fi încercat să dea un fel de compensație celor excomunicați, rugându-se cu ei în particular, adică în casă. Măsurile acestea constituie o mărturie indirectă despre frecvența cazurilor de abatere de la datoria de a se împărtăși. Textul canonului 9 apostolic și, precum vom vedea, îndeosebi cel al canonului 2 al Sinodului de la Antiohia ne înlesnește reprezentarea situației în chipul următor: unii credincioși, profitând de momentul când se dădea drumul catehumenilor, se strecurau afară din biserică o dată cu ei, îndată după lecturile biblice (din Vechiul Testament, Evanghelie și Apostol) și omilia asupra acestora; alții, ceva mai zeloși, rămâneau până la sfârșitul Liturghiei, dar, nesocotindu-se vrednici să se apropie de Sfintele Taine, nu intrau în rândurile celor ce se împărtășeau.

Sesizându-se de această scădere a disciplinei vieții bisericești, precum și pentru a înlătura pricina tulburării ordinii în timpul serviciului divin de către aceia care îl părăseau la momentele considerate oportune de fiecare, Sinodul local ținut la Antiohia în anul 341 hotărăște prin canonul 2 ca «toți cei care intră în biserică și ascultă Sfânta Scriptură, dar nu participă la rugăciune împreună cu poporul, sau se feresc de împărtășirea cu Sfânta Euharistie, urmând oarecare neorânduială, aceștia să fie excluși din Biserică, până ce vor mărturisi și vor dovedi roade de pocăință și vor fi dobândit iertare prin rugăciunile lor». Canonul se completează apoi, într-o formă mai dezvoltată, cu măsurile prevăzute în canonul 10 apostolic.

Deci, așa precum remarca Zonara, sub sancțiunea excomunicării prevăzute de acest canon cădeau nu numai cei care părăseau biserica în timpul slujbei, ci și cei care evitau momentul împărtășirii «pentru motive de evlavie și smerenie» [1137], sustrăgându-se din rândurile celor care se apropiau de ea. Probabil că din cauza amenințării canoanelor 9 și 10 apostolic, precum și a canonului 2 al Sinodului de la Antiohia, «s-a conceput pe cât se pare», cum se exprima Balsamon, «împărțirea anafurei; așa încât este neapărată nevoie ca și aceia care nu pot să se împărtășească cu Sfintele și de viață făcătoarele Taine să rămână până la sfârșitul dumnezeieștii slujbe, ca s-o primească din mâna preotului, spre sfințire» [1138].

Cu privire la fixarea începuturilor intrării în practica liturgică a împărțirii anafurei, un prim punct de orientare îl aflăm în dispozițiunile luate prin canoanele 14 și 32 ale Sinodului de la Laodiceea (la o dată dintre anii 345—381). Pe la mijlocul veacului al IV-lea, adică, acest sinod ia în considerare ca fapt deja existent practica schimbului de evloghii din simpla pâine binecuvântată, alături de practica schimbului de evloghii euharistice. Prin urmare, până la această dată, era deja stabilită semnificația evloghiilor — prosfore — ca simboluri de comuniune.

Pe de altă parte, canonul 8 al lui Teofil, episcopul Alexandriei (381—412), face dovada că în ultimele decenii ale veacului al IV-lea sau cel mai târziu în primele decenii ale veacului al V-lea credincioșii erau admiși să participe alături de clerici la împărțirea de anafură. «Cele ce se aduc sub cuvânt de jertfă, după ce se folosesc câte sunt necesare pentru Taine, să le împărțească clericii» — rânduia acest canon —, «dar catehumenii nici să nu mănânce, nici să nu bea din acestea, ci *numai clericii* și *frații* credincioși, cei ce sunt împreună cu dânșii». Pare că tonul acestui canon cade mai mult pe privarea catehumenilor de acest drept. Nu este exclus ca accentul acestei reguli a lui Teofil al Alexandriei să fi vizat tocmai practica — locală poate — înscrisă în *Testamentum Domini*, de a se învoi evloghii catehumenilor, în ajunul botezului lor. Potrivit rânduielii bisericești de sub acest nume și din aceeași familie cu *Constituțiile Apostolice*, dar mai evoluată decât acestea, se îngăduia catehumenilor candidați la botez să primească bucăți din evloghiile-prosfore, în sâmbăta Paștilor, adică în ajunul botezului lor. «Se va da drumul mai întâi catehumenilor, după ce vor fi primit binecuvântarea (evloghia) de la frângerea pâinii» [1139]. Iată deci o măsură prin care anafura capătă un caracter de rit, simplu într-adevăr, dar un rit.

[1137] G. Ralli și M. Potli, *Sintagma dumnezeieștilor și sfintelor canoane...*, tom. III, p. 126.

[1138] *Ibidem*, p. 128.

[1139] Cart. II, cap. 10. *La version syriaque de l'Octateuche de Clèment*, trad. de F. Nau, Paris, 1913, p. 73.

Dacă acceptăm o poziţie de mijloc în legătură cu concluziile criticii literare privitoare la data compunerii rânduielii din *Testamentum Domini* (între jumătatea veacului al IV-lea şi a doua jumătate a veacului al V-lea)[1140], ne-am găsi în jurul sfârşitului veacului al IV-lea şi începutul celui următor, adică în preajma datei când a fost redactat canonul prin care Teofil al Alexandriei recunoaşte credincioşilor dreptul la anafură. Toate aceste conjecturi ne indică, prin urmare, în chip logic, jumătatea veacului al IV-lea sau a doua jumătate a lui, dacă nu ca epocă în care împărţirea anafurei a putut primi o încadrare liturgică, apoi cel puţin ca atmosferă în care germinează începuturile ideii anafurei, ca simbol de comuniune. Faptul că această practică este comună tuturor Bisericilor Vechi Orientale, ieşite din sânurile Ortodoxiei în veacurile următoare, constituie o confirmare în acest sens, nu de mică importanţă.

Cea mai veche menţiune istorică despre anafură, ca *practică liturgică*, provine din veacul al VII-lea, sub forma instrucţiunilor pe care le dă Sinodul de la Nantes (la o dată dintre anii 638—658), prin canonul 9, înregistrat mai târziu în aşa-numitele *Capitulare* ale episcopului Hincmar din Reims (veacul al IX-lea). «Preotul», recomandă acest canon, «va pune într-un vas curat o cantitate îndestulătoare de părticele din pâinile rămase din cele aduse de credincioşi, pentru a le împărţi după Liturghie, în zilele de duminici şi de sărbători, celor care nu s-au împărtăşit ; preotul le va distribui după ce le-a binecuvântat, luând seama să nu cadă pe jos vreo sfărâmătură»[1141].

Acestea sunt, în general, elementele privitoare la datele în legătură cu prima fază din istoria anafurei şi cu împrejurările care au provocat aşezarea ei într-un cadru liturgic. La început ea era destinată, precum am văzut, numai unei categorii anumite de credincioşi, şi anume celor care asistau la Sfânta Liturghie, dar nu se împărtăşeau. În veacurile al VII-lea şi al VIII-lea însă împărtăşirea de obşte la fiecare Liturghie ajunsese aşa de rară, încât putem considera că ea încetase în ultimele două veacuri ale primului mileniu creştin[1142]. Ajungând astfel să nu se mai împărtăşească nimeni în zilele de sărbători, afară de liturghisitori, s-a îndătinat obiceiul ca anafura să se distribuie tuturor credincioşilor prezenţi, dacă n-au gustat nimic mai înainte.

Practica anafurei a fost generală în Biserică, mai cu seamă până la jumătatea evului mediu. Astăzi, ea este în uzul tuturor Bisericilor Ortodoxe şi Bisericilor Vechi Orientale. În Apus, ritul anafurei se păstrează numai în parohiile din unele eparhii, dar prin excelenţă în parohiile rurale romano-catolice din Franţa.

2. **Denumiri**

Prin măsura de a se împărţi anafură credincioşilor, care se considerau nepregătiţi să primească dumnezeiescul Trup şi Sânge al Domnului, se înlăturau motivele de părăsire a serviciului divin, determinându-i astfel să aştepte până la sfârşit, când aveau să primească părticele din prosforele binecuvântate, rămase din cele ce serviseră la pregătirea Sfintei Jertfe. Nesocotindu-se vrednici să participe la Cina Domnului, credincioşii puteau totuşi să se împărtăşească acum de părticelele (firimiturile) rămase din elementele pentru pregătirea mesei euharistice, ca să ne exprimăm în stilul Sfintei Evanghelii (Matei 15, 27). De aceea, aceste părticele au primit numele de antidoron (ἀντίδωρον), adică *în loc de* (ἀντὶ) Sfântul şi dumnezeiescul *Dar*, denumire care a rămas până astăzi un termen tehnic pentru anafura sau pâinea din prosforaua binecuvântată. În latina bisericească a Apusului acest cuvânt a primit o traducere aproape ad litteram : *vicedoni, sanctae communionis vicarium* şi, de multe ori, *compensatio, remuneratio*.

Nu se poate afirma nimic sigur cu privire la epoca în care termenul antidoron a intrat ca o expresie curentă în limbajul bisericesc. În documentele din veacurile al XI-lea şi al XII-lea îl găsim însă ca o denumire deja uzuală pentru anafură[1143]. De altfel, anafura a purtat numiri diferite în cursul istoriei, fiecare din ele inspirată într-un fel sau altul de raportul ei față de Sfânta Euharistie. Dintre acestea, cea mai veche o reprezintă termenul *evloghie* (εὐλογία, benedictio), adică *binecuvântare*. Cuvântul acesta a avut aplicații variate în domeniul vieții religioase și bisericești. Dar, la început, prin el se desemna Sfânta Euharistie. În cele din urmă, el a ajuns să însemneze *daruri* de diferite nuanțe, binefacere, cotizație, milostenie sau pomană (Rom. 15, 29 ; II Cor. 9, 5) [1144].

[1140] Cf. F. Nau, *op. cit.*, p. 16 şi J. Tixéront *Précis de patrologie*, ed. IX, p. 283.

[1141] Vezi Dom Urbain Serès, *Le pain bénit*, în «Les questions liturgiques et paroissiales», Louvain, XVIII (1933), n. 6, p. 286. L'Abbé Migne, *Première encyclopédie théologique*, p. 562, 563.

Este locul să subliniem că datele menţionate mai sus, în legătură cu istoria anafurei, reprezintă unul din argumentele care înlătură afirmaţia, frecventă în unele manuale de liturgică, potrivit căreia s-ar împărţi în amintirea vechilor agape. Se ştie însă că acestea se găseau despărţite de Liturghia euharistică înainte de jumătatea veacului al II-lea, iar asistenţa bisericească faţă de cei în nevoi se alimenta din darurile în natură, colectate la sediul conducătorilor Bisericii (Cf. Sf. Justin Martirul şi Filozoful, *Apologia întâi*, LXVII, 1 şi 6; *Constituţiile Apostolice*, cart. II, cap. 25 şi cart. VII, cap. 29, precum şi can. 7 şi 8 ale Sin. de la Gangra). Împrejurările care au dus la instaurarea anafurei sunt, precum am văzut, pe deplin edificatoare asupra cauzei, scopului şi semnificaţiei exacte a acestui rit.

[1142] Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 699—700.

[1143] Cele dintâi manuscrise liturgice în care este întrebuinţat termenul *antidoron* datează de prin veacurile al XII-lea şi al XIII-lea (*Cod. 662*, Bibl. Naţ. Atena. La Pan. N. Trembela, *Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναι κώδηκας*..., p. 15; *Ms. nr. 1020* Bibl. Mânăstirii Sinai, la A. Dmitrievschi, *Descrierea manuscriselor liturgice păstrate în Bibliotecile Orientului ortodox* (în ruseşte), t. II (Εὐχολόγια), Kiev, 1901, p. 146. Se ştie însă că vechimea manuscriselor ce s-au păstrat cu slujba Liturghiei in extenso şi cu indicaţii mai dezvoltate de tipic, apropiate de genul *Liturghierelor* de astăzi, nu urcă dincolo de această epocă. Aşa se explică pentru ce nici redactările *Comentariului liturgic* al Sf. Gherman I al Constantinopolului, anterioare veacului al XI-lea, nu se referă la termenul «antidoron». Ediţia din *Patrologia Greacă* a lui J. P. Migne (t. XCVIII), a acestui comentariu, redă ideea de «antidoron» printr-o paranteză în care este folosit verbul ἀντιπροσέρω (col. 452 D). În aceeaşi epocă, Balsamon (veacul al XII-lea) foloseşte cuvântul antidoron ca termen tehnic în comentariul său la can. 2 al Sin. de la Antiohia. Cf. şi A. Petrovskii, *Antidor.*, în «Enciclopedia teologică ortodoxă» (în limba rusă), Petrograd, 1904, editată de prof. A. P. Lopuhin, t. I, p. 796.

În legătură cu semnificația pe care a dobândit-o mai târziu anafura, cuvântul *evloghie* este întâlnit, se pare, pentru prima oară, în scrierile Părinților apostolici, și anume în *Constituțiile Apostolice*, cartea VIII, cap. 31. Prin acest termen se desemnează aici darurile rămase după ce s-a pregătit Jertfa euharistică : «*Evloghiile* care prisosesc din cele aduse pentru Sfintele Taine (Τὰς περισσευούσας ἐν τοῖς μυστικοῖς εὐλογίας), să le împartă la cler diaconul, cu încuviințarea episcopului sau a preoților : episcopului patru părți, preotului trei părți, diaconului două părți, iar celorlalți — ipodiaconilor sau psalților sau diaconițelor — o parte» [1145]. Denumirea de evloghie pentru prosforele aduse de credincioși s-ar putea presupune că a fost sugerată de binecuvântarea (εὐλογία) primită de pâinile din care se alegeau părțile necesare pentru pregătirea Sfintelor Taine. Această ipoteză găsește o confirmare în faptul că, în *Comentariul* său liturgic, Sfântul Gherman I al Constantinopolului întrebuințează termenul de evloghie pentru prescură în situația dinainte de scoaterea Sfântului Agneț : «*iar prescura* (προσφορά), *care se numește și pâine și binecuvântare* (εὐλογία) și pârgă, din care se taie Trupul Domnului, se ia întru închipuirea pururea Fecioarei și Născătoarei de Dumnezeu...» [1146]. Nu greșim însă dacă presupunem că ofrandele de pâine, aduse pentru Sfânta Euharistie, au putut fi considerate evloghii mai degrabă prin însuși faptul aducerii lor ca *dar*, ca *evloghii*, în sensul în care găsim acest cuvânt în Epistola a II-a către Corinteni (9, 5). Prescurile sunt, adică, evloghii, întrucât ele reprezintă darul credincioșilor adus la altarul Domnului, simbol material al cultului lor de adorație (de laudă sau de binecuvântare etc.), sens pe care verbul εὐλογεῖν îl are în formulele liturgice adresate lui Dumnezeu [1147]. În

acest caz, o traducere oarecum interpretativă a textului menționat mai sus, din cartea VIII, 31 a *Constituțiilor Apostolice*, ar putea să sune în forma unei traduceri exacte : «Darurile, care prisosesc dintre cele aduse pentru Sfintele Taine...» [1148].

În limba *Liturghierului* român, ca și în vocabularul religios al altor Biserici, pentru părțile ce se împart credincioșilor după slujbă din cele rămase din pâinea sau prescurile aduse și întrebuințate la pregătirea Sfintei Euharistii, a fost acceptat alt termen, tot de origine greacă, și anume : *anafură* (ἀναφορά = ridicare, înălțare, ofrandă sau aducere de daruri, *jertfă)*. În liturgică, această denumire este folosită ca termen tehnic pentru Jertfa euharistică, atât în aspectul ei subiectiv (Rugăciunea anaforei sau Sfintei Jertfe), cât și obiectiv. Termenul «anafora» a putut căpăta deci în limbajul bisericesc o aplicare derivată întocmai ca odinioară cuvântul «evloghie», adică pentru a desemna atât darurile de jertfă aduse de credincioși, cât și de jertfa însăși. Prescura (προσφορά) adusă la altar, fiind privită ca ofranda sau jertfa credinciosului, n-a fost greu ca numirea de «anafora» (ἀναφορά, jertfă) să alunece asupra acestei prescuri binecuvântate, distribuită în părticele după Liturghie, cu atât mai mult cu cât această prescură a fost *înălțată*, adică a fost oferită ca dar, devenind astfel dar de jertfă. Cu accepțiunea de la noi, termenul anafora a intrat deci în uz printr-un schimb de întrebuințare cu denumirea «prosfora», prescura, amândouă având însemnarea de «ofrandă», «jertfă», deși cu nuanțe diferite, corespunzătoare momentelor liturgice respective. Noi, ca și Biserica Ortodoxă Bulgară, care folosește cuvântul «nafora», am reținut termenul *anafora* (anaforă, *anafură*, nafură), așa precum Biserica Ortodoxă Rusă a acceptat pentru același obiect cuvântul «prosforă» (în pronunția populară rusă «pròsfora»), întrebuințat la noi în forma coruptă «prescură».

Câteodată anafura este numită și kataklaston (κατακλαστόν = frântură), ca de exemplu în *Evhologiul — manuscris nr. 986* (veacul al XV-lea) din Bibl. Mânăstirii Sinai, publicat de A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 614 și în *Ieraticonul* de Constantinopol 1895. p. 150. Vezi și Leon Clugnet, *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Église Grecque*, p. 13.

1144. Expuneri dezvoltate asupra aplicațiilor cuvântului «evloghia» se găsesc îndeosebi la Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, Lutetiae, Paris, t. II, col. 290 ș.u. ; Ioh. Gaspari Suicerius, *Thesaurus ecclesiasticus e patribus graecis*, Amsterdam, 1728, t. I, p. 1248 ș.u. ; F. X. Kraus, *Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer*, Fr. in Breisgau, t. I, p. 451 ș.u. ; și alții.

1145. După textul grec editat de P. A. Lagarde, *Constitutiones Apostolorum*, Lipsca și Londra, p. 267.

1146. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *Comentariu liturghic*, P. G. XCVIII.

1147. Îndemnând pe corinteni la organizarea unei colecte pentru creștinii din Ierusalim, Sfântul Apostol Pavel își exprimă dorința ca această contribuție să fie făcută într-o astfel de dispoziție sufletească încât ea să nu aibă caracterul unui bir, ci al unei *binecuvântări* : «...ca darul (binefacerea, εὐλογίαν) făgăduit de noi mai înainte, să fie gata așa ca o *binecuvântare» (dărnicie*, εὐλογίαν), iar nu ca un act de zgârcenie. Dacă, potrivit cuvântului Mântuitorului (Matei 25, 40 și 45), binefacerile față de cei în nevoi au valoarea unor daruri făcute lui Dumnezeu, cu atât mai mult o ofrandă făcută Lui direct, la altar, iar nu indirect, prin săraci, iar caracterul unui act pentru cinstirea lui Dumnezeu. Ca expresie a unei renunțări, adică a unui sacrificiu, prosfora este deci prin ea însăși o evloghie sau un simbol al omagiului nostru față de Dumnezeu, iar oferirea ei un act de cult în sensul impropriu al acestui cuvânt. Aceasta concordă cu sensul verbului ευλογεῖν (a binecuvânta), care, în limbajul liturgic față de Dumnezeu este întrebuințat cu însemnarea de *a lăuda, a slăvi* («Binecuvântat ești, Doamne» ; «Binecuvintează suflete al meu pe Domnul» ; «Binecuvântat este Dumnezeul nostru...» etc.). A se vedea sensul cuvintelor εὐλογέω, εὐλογιτὸς și εὐλογία în Vechiul și Noul Testament, la Gerhard Kittel (în colaborare), *Theologisches Wörterbuch zum Neuer Testament*, vol. II, p. 751—763.

Rezumând : în limbajul religios, ideea de dar, de ofrandă, fiind principală în noțiunea de evloghie, nu este greu a explica aplicarea acestei denumiri la prosforă, precum și pentru ce Sf. Gherman socotește echivalenți termenii *prosfora, pâine* și *evloghie*.

1148. Negreșit, ca ofrandă sau dar adus în vederea jertfei liturgice, și vinul este cuprins în termenul de evloghie din cartea VIII, 31 a *Constituțiilor Apostolice*. Noi menționăm totuși ca evloghie numai *pâinea* și ne vom exprima mereu în același chip, deoarece numai sub această unică formă a evloghiei — pâinea — a fost admisă în practica bisericească anafura, ca simbol de comuniune spirituală.

3. Anafura în raport cu Sfânta Euharistie

Instituirea anafurei, atunci când împărtășirea obștească a încetat de a mai fi un uz regulat la fiecare Liturghie, a fost inspirată și s-a găsit autorizată, desigur, prin caracterul religios pe care deja îl aveau în concepția bisericească evloghiile sau darurile aduse pentru săvârșirea Sfintei Euharistii. Fiind pregătite cu intenția de a fi aduse ca dar lui Dumnezeu, ele erau scoase deci prin însăși destinația lor inițială din categoria alimentelor comune. Îndeosebi pâinea, prosforele sau prescurile aveau marcat acest caracter prin crucea și monograma Mântuitorului imprimate pe ele. De aceea, *Constituțiile Apostolice* limitau, precum am văzut, consumarea evloghiilor-prosfore numai în cercul liturghisitorilor și al auxiliarilor lor, dar și aceasta nu «ca pâine obișnuită», ci fără alte alimente, când erau întrebuințate afară din biserică, prescurile din care s-a proscomidit având să fie consumate numai în biserică, potrivit canonului 5 al patriarhului Nicolae Gramaticul (sfârșitul veacului al XI-lea și începutul veacului al XII-lea) [1149]. Chiar după ce s-a instituit ritul împărțirii anafurei, la aceasta nu au dreptul, potrivit canonului 8 al lui Teofil al Alexandriei, decât credincioșii, adică cei botezați, iar nu și catehumenii, întocmai precum era regula și pentru Sfânta Împărtășire.

Dacă rânduiala bisericească denumită *Testamentum Domini* făcea totuși o excepție, îngăduind primirea anafurei și de către catehumenii din clasa cea mai înaintată, în ajunul botezului lor, precum s-a menționat mai sus, aceasta nu se poate interpreta ca o nerespectare a principiului. Trebuie să subliniem că o astfel de măsură nu constituia o regulă comună, ci o concesie excepțională sau mai bine-zis extraordinară, care nu era lipsită de orice explicație. La sfârșitul cursului și probelor catehumenatului, acești candidați la botez se găseau de fapt în comunitate de credință și doctrină cu Biserica, ceea ce motiva însăși avansarea lor. Desăvârșirea comuniunii lor și prin har avea să se consume în noaptea următoare, prin primirea botezului și a primei împărtășiri. În ajunul acestor acte atât de însemnate, evloghia-prosforă reprezenta pentru ei o anticipare, o «arvună», o introducere și pregătire pentru primirea Sfintei Euharistii. Elementul nou, care caracterizează «anafura» propriu-zisă și marchează începuturile adevăratei sale istorii ca rit, îl reprezintă tocmai semnificația ei de semn sau simbol de comuniune a membrilor Bisericii, cu care apare mai ales în perspectiva canoanelor 14 și 32 ale Sinodului de la Laodiceea, menționate mai înainte.

La baza instituirii anafurei stă deci ideea unei relații între ea și Pâinea euharistică, idee care este nu numai vie în conștiința credincioșilor [1150], ci se află exprimată și în cele mai de seamă erminii liturgice. Pentru cei mai mulți dintre autorii acestora, temeiul acestui raport îl formează simbolismul specific pâinii sau prescurii din care se alege Agnețul, în momentul respectiv al Proscomidiei. Cum aci se închipuie cele în legătură cu nașterea și patimile Mântuitorului, această pâine sau prosforă simbolizează pe Sfânta Fecioară, din sânul căreia El s-a născut trupește. Resturile din această prescură, care se împart credincioșilor ca anafură, apar deci față de Sfântul Agneț euharistic în raportul în care se găsește trupul omenesc al Sfintei Fecioare față de Trupul dumnezeiesc al (Dumnezeu-Omului) Fiului ei. Sfințenia anafurei derivă, ca atare, în primul rând din relația și poziția ei față de Sfintele Taine. Deși această idee nu se află formulată expres în *Comentariul liturgic* al Sfântului Gherman al Constantinopolului, totuși ea nu este străină de cugetarea lui, precum reiese din următoarea explicație : «Iar *prescura* (προσφορά)..., din care se taie Trupul Domnului, *se ia întru închipuirea pururea Fecioarei și de Dumnezeu Născătoarei*, care — după bunăvoința Tatălui și cu voia Fiului Său și a Cuvântului și după sălășluirea dumnezeiescului Duh — *primind în sine pe unul din Treime, pe Fiul lui Dumnezeu și Cuvântul, L-a născut Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit*. După cum iarăși Dumnezeu, cel mai presus de fire, întrupându-se din aceasta într-o singură ipostasă..., *tot astfel și Trupul Domnului se taie*..., cu un oarecare instrument de fier, care se numește și copie. . ., *ca dintr-un pântece oarecare și din carnea unui corp fecioresc* (zic din pâinea întreagă a evloghiei și a prescurii) *și se scoate astfel de sine stătător din mijlocul ei*» [1151].

Teodor de Andida, întemeindu-se pe acest raport simbolic dintre prescură și Pâinea euharistică, subliniază categoric că din această relație derivă calitatea de lucru sfânt și sfințitor a anafurei. «*Ce altceva* — zice el — *decât închipuirea trupului Fecioarei este partea rămasă*, (ce este) împărțirea evloghiei și a prosforei (anafurei) ? Căci (Sfânta Pâine) se frânge și se împarte ca împărtășire de nespusă binecuvântare celor ce se împărtășesc cu credință ; *iar prosfora (anafura) se dă înapoi plină de sfințenie de la Sfintele (Taine), celor ce au adus-o și, astfel, de la participarea la Trupul cel fără prihană și la cinstitul Sânge al lui Hristos, Dumnezeul nostru, Cel ce S-a născut din Sfânta Fecioară, sfințirea și binecuvântarea ajunge la credincioși*» [1152]. Exprimată în termeni mai generali, aproape aceeași idee despre relația anafurei cu Sfintele Taine o găsim invocată în tâlcuirea *Pidalionului*, în legătură cu oprirea catehumenilor de la anafură, prin canonul 8 al lui Teofil de Alexandria : «*Pentru că acestea s-au adus la sfântul jertfelnic și părticelele au ieșit din ele intrând în dumnezeieștile Daruri. Pentru aceasta și cele rămase din acestea s-au sfințit*» [1153].

[1149] La Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*..., vol. II, part. II, trad. rom. de Dr. N. Popovici și Uroș Kovinci, p. 252—253.

[1150] Este de o particulară elocvență în această privință vechiul terțet, repetat de credinciosul simplu în epocile de pietate : «Anafură, te-oi lua ; dar de mi-o sosi moartea, să-mi fii ca Grijania». Vezi S. Salaville, *Liturgies orientales, La messe*, p. 72, notă.

[1151] Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P.G., XCVIII, col. 397 C—D.

[1152] Teodor de Andida, *Comentariu prescurtat*..., P. G., CXL, col. 465 C. Cf. și Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P.G., XCVIII, col. 452 B.

[1153] *Pidalion*, Neamț, 1844, f. 485 v.

Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, accentuând în acest raport nota de deosebire esențială între anafură și Sfânta Euharistie, este de acord într-o altă formă că sfințenia și puterea sfințitoare a anafurei provin din relația ei cu Jertfa liturgică. Această valoare îi este însă împărtășirea printr-un element fenomenal, sub forma acțiunilor și formuleleor din ritualul Proscomidiei, în legătură cu scoaterea Agnețului. «*Anafura aceasta*», zice arhiepiscopul Simion, «*este pâine sfințită (este prescura), proadusă la Proscomidie, din care se scoate partea din mijloc (Sfântul Agneț), care se jertfește și se face Trupul Domnului. Deci, în locul acelui Dar mare al înfricoșatei Cuminecături*, de vreme ce nu sunt toți vrednici a se împărtăși cu el, *li se dă această anafură*, care, după cuviință, se numește *antidoron*, adică în loc de dar, pentru că dă darul hărăzirii lui Dumnezeu. *Această pâine este sfințită*, fiind însemnată cu copia și primind sfinte cuvinte ; nu este însă împărtășirea Trupului lui Hristos, căci acelea sunt Tainele, iar *aceasta, numai dătătoare de sfințire și dăruitoare de dumnezeiescul dar, care se dă cu cuvintele din Proscomidie*» [1154]. La Nicolae Cabasila însă, motivarea caracterului de lucru sfințit al anafurei îmbracă forma unei explicații logice : «...Tăind în multe părticele *pâinea proscomidită*, din care s-a scos Sfântul Agneț, (preotul) o împarte credincioșilor ca pe una *ce a devenit sfântă prin aceea că a fost afierosită* (rânduită, destinată și prezentată ca dar de jertfă lui Dumnezeu)» [1155].

La toate aceste considerații nu s-ar potrivi, în fine, o concluzie mai proprie și mai sugestivă decât cea sugerată de Fericitul Augustin în legătură cu alt rit. «Deși nu este Trupul lui Hristos», anafura «este, cu toate acestea, ceva sfânt, și mai sfânt decât alimentele cu care ne hrănim, fiindcă este un lucru sfânt» [1156]. Numai astfel se poate înțelege pe deplin temeiul vechii discipline bisericești, care interzicea luarea anafurei de către acei ce nu se găseau intrați în comunitatea creștină prin botez.

Precum am afirmat mai sus, unul sau altul din aspectele corelației anafurei cu Pâinea euharistică și-au găsit expresia chiar în denumirile sub care a fost desemnată anafura. În ceea ce privește termenul anafură, dacă ar fi luat în sens propriu, el ar fi mai presus de orice respect, deoarece reprezintă un termen tehnic pentru însăși Jertfa liturgică. În sensul impropriu însă din limbajul bisericesc curent, în care cuvântul «anafură» este întrebuințat în locul termenului «prosforă», pentru pâinea ce se ridică sau se înalță ca dar de jertfă, în vederea scoaterii Agnețului și al împărtășirii ca anafură a resturilor din ea, denumirea de anafură exprimă același raport față de Pâinea euharistică, întocmai ca termenul «evloghie».

[1154] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 100, *trad. rom.*, București, 1865 ; P. G., t. CLV,col. 301—304 A.

[1155] N. Cabasila, *Explicarea dumnezeieștii Liturghii*, cap. LIII, P.G., CL, col. 489 B.

[1156] Fer. Augustin, *De peccatorum meritis et remissione*, cart. II, cap. 26, P. L., XLIV, col. 176.

Termenul «antidoron» se prezintă incomparabil mai expresiv decât celelalte două denumiri. Poziția anafurei față de Sfânta Euharistie apare într-adevăr mai exact determinată prin el. Totuși, însuși acest termen, deși se referă tot la un raport extern, nu face imposibile unele confuzii, prin interpretări superficiale și eronate, care îi pot transpune semnificația pe un plan străin de ideea ce-i este proprie. De aceea nu socotim de prisos să subliniem că *termenul «antidoron»* (în loc de dar) *nu stabilește o echivalență între anafură și Pâinea euharistică*, ci arată că în loc ca credinciosul să fi primit Sfântul Trup și Sânge așa cum s-ar cuveni, la momentul indicat prin chemarea știută, primește mai în urmă anafură sau pâine sfințită printr-o «binecuvântare mică». *Anafura nu înlocuiește deci Sfânta Euharistie.* Primirea anafurei este menită numai să întrețină viu în suflete simțul lipsei Sfintei Euharistii și deci aspirația neîncetată de a ne învrednici de ea printr-o viață îmbunătățită, așa precum sublinia în *Scrisoarea sa pastorală* mitropolitul Teodosie al Ungrovlahiei (1668—1672 și 1678—1708) : «Iară anafora nu iaste Taină, nici Trupul și Sângele lui Hristos, ci iaste pâine blagoslovită, din care se scoate Sfântul Agneț. Și au socotit Sfinții Părinți să să dea... întru aducerea aminte de Sfânta Cuminecătură, ca să să gătească și să să curățească mai înainte până ce nu să cuminică...» [1157].

Autorii erminiilor liturgice descriu anafura nu numai ca pe un aliment sfințit, ci în același timp și cu un efect sfințitor. Arhiepsicopul Simion al Tesalonicului se exprimă limpede că anafura «este sfințită» și «dătătoare de sfințenie» și «dăruitoare de dumnezeiescul dar» [1158], iar la sfârșitul Liturghiei «se dă anafura *spre sfințirea noastră*» [1159]. Așa precum deja am menționat, el explică această însușire ca un reflex al ceremonialului pentru scoaterea Sfântului Agneț, în timp ce Teodor de Andida crede că derivă din corelația simbolică a prosforei proscomidite cu Sfintele Taine înseși ; anafura este înfățișată de acest exeget chiar ca un mijloc de împărtășire indirectă a credincioșilor de sfințenia Pâinii euharistice. Aceste explicații rămân însă cu caracterul unor afirmații generale sau de principiu. Ele nu atribuie, adică, anafurei un efect sau o eficacitate specifică, notă caracteristică de fapt Tainelor, care se disting una de alta prin natura acțiunii și a efectelor harului dumnezeiesc, ce se împărtășesc credincioșilor, corespunzător scopului divin al instituirii fiecăreia. Anafura se clasează însă în categoria ierurgiilor (sacramentaliilor) bisericești, adică a «acelor mijloace și acte sfințitoare ale Bisericii în care și prin care acestea își exercită puterea de binecuvântare și sfințire predată de Întemeietorul său» [1160]. În ceea ce privește anafura, ea este menită în primul rând să lucreze asupra constituției noastre psihologice, prin semnificația simbolului material al pâinii. Prin natura sau specificul său, acest element indică «efectele al căror instrument este». Astfel, «anafura este un semn al dragostei frățești, care unește pe toți cei care o mănâncă, așa precum Pâinea euharistică arată că toți acei care o primesc sunt uniți în Iisus»[1161]. Aceasta a fost rațiunea și scopul în imediată legătură cu instituirea anafurei.

[1157] Această epistolă-pastorală, nedatată, a fost publicată în «Biserica Ortodoxă Română» (an. XXVII, nr. 11, p. 1222—1233, nr. 12, p. 1336—1351 ; an. XXVIII, nr. 1, p. 40—56 ; nr. 2, p. 136—152), de C. Erbiceanu, care a găsit-o legată laolaltă cu un *Liturghier* din vremea acestui ierarh.

[1158] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 100, P. G., CLV, 301—304.

[1159] Idem, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 350, P. G., CLV, col. 596 D.

[1160] Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 771.

Ca urmare a rugăciunii pentru binecuvântarea ei, anafura produce, fără îndoială, și anumite efecte, ca lucrări ale grației actuale, în legătură cu trebuințele sau nevoile noastre zilnice. Scopul ei este același ca și al tuturor ierurgiilor și al întregului cult, adică «preamărirea lui Dumnezeu și sfințirea omului»[1162]; binecuvântarea pe care o primește anafura face ca ea să devină «un instrument al darurilor dumnezeiești, al binefacerilor și puterilor dumnezeiești, să depărteze piedicile mântuirii, să înmulțească dispozițiunile subiective la primirea dumnezeieștilor daruri și să pregătească pentru daruri mai înalte[1163].

Acesta este de altfel sensul în care se găsește interpretată anafura în pietatea religioasă populară, afară de unele exagerări, abuzuri și deformări de care nu este scutit nici Orientul, nici Occidentul creștin. Credincioșii o primesc și, dacă sunt nemâncați, o consumă îndată, într-o atitudine de impresionantă evlavie; dacă nu se găsesc în stare de ajunare, ei o iau acasă, spre a o întrebuința în altă zi, pe nemâncate, făcându-și semnul crucii înainte de a o consuma. Anafura este dusă chiar și celor bolnavi, precum și celor care nu au putut să vină la biserică, iar cei mai evlavioși își fac o rezervă, din care iau în alte zile de peste săptămână. «Sunt», în unele părți, «creștini, care nu se împărtășesc până ce nu gustă mai întâi din sfințita anafură câteva săptămâni înainte de precestanie»[1164].

Formele de pregătire în vederea primirii anafurei se prezintă uneori ca simple postulate ale conștiinței religioase individuale, sau ca datini locale. Astfel, în unele parohii rurale, cei învrăjbiți obișnuiesc să se împace, chiar în biserică, cu puțin înainte de momentul împărtirii anafurei, credincioasele mai tinere sărutând mâna celor mai în vârstă și chiar a bărbaților în etate și cu autoritate morală recunoscută. Rânduielile disciplinare sunt dominate de o notă oarecum rigoristă. Astfel, printr-o interpretare inspirată de analogie, *Îndreptarea legii* sau așa-zisa *Pravilă a lui Matei Basarab* extinde și la anafură obligațiile puse de canoanele 5 și 13 ale lui Timotei al Alexandriei, privitoare la împărtășire, cerând soților curăție trupească încă din ajunul zilei în care vor primi anafură[1165]. Pe de altă parte Nicolae Gramaticul, patriarhul Constantinopolului, oprește prin canonul 10 și de la luarea anafurei pe cei opriți de la Sfintele Taine ale Trupului și Sângelui Domnului. Canonul 19 al lui Nichifor Mărturisitorul (în *Pidalion* numerotat 18) face un pogorământ în această privință, îngăduind monahilor aflați sub epitimii să primească anafura după mărturisire. Precum vom vedea mai în urmă, Teodosie, mitropolitul Ungrovlahiei (către finele veacului al XVII-lea și începutul veacului al XVIII-lea), sfătuiește ca, celor ce nu se spovedesc niciodată, să nu li se dea nici anafură.

Întocmai ca pe vremea împărtășirii de obște se păstrează și astăzi încă, pe cale tradițională, ca o datorie de conștiință, regula ca toți cei care vin la biserică să fie pregătiți, adică cel puțin în stare de ajunare, spre a lua anafură. Oricât de vag, nu este greu de recunoscut că substratul acestor deprinderi de pietate, al tuturor acestor recomandații și măsuri, îl formează conștiința despre o corelație între pâinea anafurei și Pâinea euharistică. Nu este lipsită de temei deci observația că toate aceste date, «care revelează originea nobilă a anafurei și raportul ei cu Sfânta Liturghie, ne ajută să înțelegem semnificația sa cu totul supranaturală»[1166].

Istoria, literatura aghiografică și folclorică au înregistrat forme variate despre considerația de care s-a bucurat anafura în pietatea populară, care, de cele mai multe ori, pune accentul pe însușirea ei de instrument al grației actuale. Vom cita aci, cu titlu de documentare și de curiozitate în același timp, numai trei exemple, atât din creștinismul răsăritean, cât și din cel apusean.

Unul din acestea se referă la un caz de vindecare extraordinară, istorisit de Sfântul Grigore de Nazianz în cuvântarea funebră rostită cu ocazia înmormântării tatălui său. Mama acestui sfânt bărbat se găsea slăbită din cauza unei boli îndelungate și a nehrănirii. Într-o noapte îi apare însă fiul său, cu coșulețul cu pâini foarte albe, făcând asupra lor o rugăciune și binecuvântându-le cu semnul crucii, după obiceiul lui de totdeauna. Mâncând din acestea, ea s-a simțit întărită, puterile i-au revenit și speranța i-a crescut. Această vedenie a avut într-adevăr un puternic efect asupra bolnavei, așa precum a putut să verifice Sfântul Grigore însuși a doua zi dimineața, când a mers în camera mamei sale. Văzând-o mai înviorată decât înainte, el a întrebat-o cum a petrecut noaptea și cum se mai simte. «M-ai hrănit, fiul meu», îi răspunse ea, «cu foarte multă bunăvoință și cu dragoste și apoi mă întrebi cum mă aflu? Destul de bine și de liniștită». «În același timp însă», zice Sfântul Grigore Teologul, «îngrijitoarele îmi făceau semn să nu o contrazic, ci să accept neapărat răspunsul, pentru ca nu cumva, descoperindu-se realitatea, să fie doborâtă de descurajare»[1167]. Aceasta este, se pare, cea mai veche mențiune istorică despre pâinile binecuvântate.

Un alt exemplu este extras din *Viețile Sfinților* din Bretagne. Odată, după săvârșirea Liturghiei, Sfântul Melaniu, episcop în veacul al V-lea la Rennes, vechea capitală a acestui ținut din Galia, a împărțit în semn de comuniune evloghii celor patru episcopi care se aflau de față. Unul din ei, Sfântul Mars, episcop de Nantes, socotind că nu trebuie să întrerupă ajunarea, în loc să mănânce evloghia, a ascuns-o în sân. «Legenda adaugă că ea s-a prefăcut în șarpe. Sfântul Mars își dădu seama atunci că el se abătuse de la datoriile dragostei frățești și se duse să-și ceară iertare de la episcopii a căror comuniune simbolică, pe cât se pare, el n-o prețuise cât se cuvine»[1168].

[1161] L'Abbé R. Aigrain, *Liturgie, encyclopedie populaire des connaissances liturgiques*, p. 754.

[1162] Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 771.

[1163] *Ibidem*, p. 772.

[1164] Pr. Mihail Reguș, *Anafora*, în «Biserica Ortodoxă Română», L (1932), nr. 11, p. 735.

[1165] *Îndreptarea legii*, glava 170.

[1166] Dom Urbain Serès, *op.* și *loc. cit.*, p. 290.

[1167] Sf. Grigore Teologul, *Cuvântarea XVIII*, cap. 30, P. G., XXXV, col. 1021—1024.

Impresionantă prin gingășia și semnificația ei este îndeosebi următoarea piesă măruntă din folclorul grec. Motivul este luat în legătură cu clădirea bisericii Sfânta Sofia din Constantinopol, minunea arhitecturii bizantine din timpul lui Justinian. Legenda spune că într-o duminică, după săvârșirea Liturghiei în vechea biserică Sfânta Sofia, care nu fusese încă dărâmată, împăratul s-a apropiat de sfintele uși spre a primi antidoronul din mâna patriarhului. «Într-un moment de stângăcie, nu se știe din partea cui, părticica dată căzu jos. O albină, care tocmai intrase pe fereastră, se repezi, apucă pâinea și își reluă zborul. Împăratul găsi că ar fi fost o faptă nelegiuită să se îngăduie unei gângănii să mănânce anafură. El porunci deci să se deschidă toți stupii din imperiu. Într-unul din aceștia, se găsi părticica de anafură, dar în acest stup, toată ceara fusese prelucrată de albine. Ele făcuseră din ea o măreață bisericuță și ca sfântă masă trona părticica de anafură. Această machetă extraordinară fu dusă împăratului care, precum spune legenda, puse să se construiască biserica după modelul lucrat de albine»[1169]. Este de remarcat la această formă naivă finețea cu care este prezentată corelația dintre anafură și Jertfa euharistică de pe Sfânta Masă.

4. Ritualul anafurei

Corelația dintre anafură și Sfânta Pâine se afirmă și în formele ritualului anafurei, în care se văd umbrele sau imitațiile liniilor mari ale ritualului sfintei împărtășiri. De fapt, elementele ceremonialului anafurei nu sunt unificate într-o închegare organică, unitară și consistentă, ci sunt reprezentate de condiții și momente deosebite sau distanțate între ele, prin care se încadrează, ca prin niște articulații, în ultima parte a Liturghiei, ținându-se în umbra Sfintei Euharistii. Astfel, prin analogie cu aceasta și îndeosebi cu administrarea ei, anafura implică : a) *o formulă de binecuvântare ;* b) *condiții în vederea obținerii ei* și c) *un ceremonial de împărțire.*

În obscuritatea care a domnit cu privire la originea, semnificația și poziția ei în istorie, doctrină și liturgică, precum și în lipsa unor

---

[1168] La Jules Corblet, *Histoire dogmatique et archéologique du sacrament de l'Eucharistie...,* t. I, p. 237.

[1169] Citată de Sophie Antoniadis, *Place de la liturgie dans la tradition des lettres grecques,* p. 235, din lucrarea lui N. G. Politis, Λαογραφικὰ Σύμμεικτα, Atena, 1920.

reguli de tipic în cărțile de slujbă sau, cel puțin, păstrate în vechile manuscrise liturgice, au apărut diversități și devieri în practică.

a) Astfel, în ceea ce privește *binecuvântarea anafurei,* singurele formule consacrate în hotărâri oficiale și investite cu autoritate, prin înscrierea lor în cărțile de ritual, le găsim în Occident. Cea mai veche dintre acestea ne este transmisă de *Sacramentarul* (Evhologiul) Sfântului Grigorie cel Mare sau Dialogul († 604), sub forma unei scurte rugăciuni : «Doamne Iisuse Hristoase, Cel ce ești pâinea îngerilor (Ps. 87, 25) și pâinea cea vie a vieții veșnice, binecuvintează pâinea aceasta, precum ai binecuvântat cele cinci pâini în pustie, pentru ca toți cei ce vor gusta dintr-însa să dobândească sănătatea trupului și a sufletului ; Tu, Cel ce viezi și stăpânești în vecii vecilor. Amin !». O altă formulă poartă girul Sinodului din Nantes (între anii 638—658), care, în canonul 9 menționat mai înainte, arată că aceste evloghii vor fi binecuvântate prin următoarea rugăciune : «Sfinte Doamne, Părinte atotputernic și Dumnezeule cel veșnic, binecuvintează pâinea aceasta cu binecuvântarea Ta cea sfântă și spirituală, pentru ca toți cei ce vor mânca dintr-însa să dobândească sănătatea trupului și a sufletului și apărarea împotriva bolilor și a curselor vrăjmașilor. Te rugăm, prin Fiul Tău, Domnul nostru Iisus Hristos, Pâinea cea adevărată a vieții, care s-a pogorât din cer pentru viața și mântuirea lumii și care, ca un Dumnezeu, viază și împărățește (stăpânește) împreună cu Tine în unitatea Sfântului Duh, în vecii vecilor. Amin». Practica actuală de a se stropi cu aghiazmă această pâine binecuvântată nu se găsește indicată în vechile manuscrise[1170].

Negreșit, necesitatea unui ceremonial distinct, cu o rugăciune specială pentru binecuvântarea anafurei, era firesc să fie simțită în chip particular în Apus, unde legătura organică dintre anafură și Sfânta Euharistie s-a rupt în urma căderii treptate în desuetudine a deprinderii ca darurile de jertfă să fie aduse de credincioși[1171]. Pentru anafură însă, familiile parohienilor prepară și aduc cu rândul câte o pâine[1172], care este împărțită credincioșilor la sfârșitul Liturghiei, după ce a fost binecuvântată cu un ceremonial deosebit printr-una din rugăciunile de mai sus, și anume într-un moment asupra căruia uzul a variat ; aceasta are loc adică fie la finele Liturghiei, ca în vechime, fie înainte sau la începutul Liturghiei, dar mai obișnuit la ofertoriu (ritualul pregătirii darurilor înainte de consacrare, corespunzând ca idee Proscomidiei ortodoxe), înainte sau după el[1173].

[1170] Vezi Dom Urbain Serès, *op. cit.,* p. 286 ; L'Abbé Migne, *op. cit.,* p. 562, 563 ; Jules Corblet, *op. cit.,* t. I, p. 242 ; F. A. Kraus, *Real-Encyclopädie der christlichen Alterthümer,* Fr. in Br. t. I, p. 452.

[1171] Pentru Sfânta Euharistie au intrat în uz așa-numitele *oblate,* un preparat sintetic am putea zice, de azimă, procurate de preot. Ele sunt niște comprimate cu înfățișarea și grosimea hârtiei, deci mai puțin de 1 mm, în forma unor monezi de mărimi diferite, având imprimată pe una din fețe răstignirea Domnului.

[1172] Sub regimul dinaintea Revoluției (1789), epitropiile bisericești din Franța puteau să fie autorizate, prin hotărâre judecătorească, să facă cheltuielile necesare pentru procurarea acestor pâini, în contul acelor credincioși care refuzau să-și împlinească o astfel de obligație sau nu respectau cu strictețe rânduielile stabilite de uz în legătură cu această ofrandă. Cf. Jules Corblet, *op. cit.,* vol. I, p. 251.

Orice legătură între planurile deosebite ale celor două feluri de pâine este astfel întreruptă.

În Biserica Ortodoxă însă şi în Bisericile Vechi Orientale în general, materiile de jertfă sunt aduse de credincioşi, iar anafura, care provine ca şi Sfântul Agneţ dintr-una şi aceeaşi prosforă proscomidită, este considerată împărtăşită de sfinţenie, cum am văzut, prin înseşi lucrările Proscomidiei ; necesitatea şi importanţa unei rugăciuni dezvoltate şi independente nu s-a impus, prin urmare, cu aceeaşi stringenţă ca în Apus. Negreşit, existenţa unei formule pentru binecuvântarea anafurei nu poate fi pusă la îndoială, dar ea nu a îmbrăcat caracterul unei rugăciuni aparte, ci s-a găsit inclusă ca un articol în ritualul Proscomidiei. După toate aparenţele — şi aceasta este puţin spus —, formula pentru binecuvântarea pâinii sau prosforei de proscomidit, ale cărei resturi devin anafură, servea în acelaşi timp şi era considerată suficientă ca binecuvântare şi pentru anafură, ea făcându-se prin formula pentru deschiderea serviciului Proscomidiei : «*Binecuvântat este Dumnezeul nostru, totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor*». Acţiunea sau gestul de binecuvântare care însoţeşte această formulă este concludent în acest sens. Astfel, potrivit practicilor bunilor bisericaşi din trecut, prescura de proscomidit se ţine împreună cu copia în mâna stângă, în timp ce preotul o binecuvintează cu dreapta în semnul crucii, spunând formula de mai sus, după care apoi o sărută[1174]. Ediţia din anul 1908 a *Liturghierului* de Ierusalim indică de asemenea : «Preotul, luând prescura cu amândouă mâinile, face cu ea semnul crucii deasupra Sfântului Disc, zicând totodată : Binecuvântat este Dumnezeul nostru»[1175]. *Liturghierul* de Atena prescrie acelaşi lucru, cu varianta că preotul ia prescura şi sfânta copie cu amândouă mâinile şi o înalţă (ὑψώνει) până în dreptul frunţii, încă de la începutul troparului «Răscumpăratu-ne-ai pe noi din blestemul legii...»[1176].

Prin urmare, dintru început a existat o formulă de binecuvântare a anafurei şi, sub această formulă pe care o putem considera cea mai veche, tradiţia a transmis-o în practica din diferite părţi, unde o găsim consemnată în manualele de tipic şi în relatări incidentale, ca formulă pentru binecuvântarea anafurei, în timpul Axionului[1177]. În acest sens devine înţeleasă şi explicaţia dată de Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, când afirmă că anafura se împărtăşeşte de binecuvântare prin cele ce se fac la Proscomidie.

[1173] Cf. Jules Corblet, *op. cit.*, I, p. 243 ; L'Abbé Migne, *op. cit.*, p. 563 ; F. A. Kraus, *op. cit.*, p. 451 ; L. A. Molien, *op. cit.*, vol. I, p. 232.

[1174] Vezi Icon. Dimitrie Lungulescu, *op. cit.*, p. 53.

[1175] Λειτουργικόν, ianuarie, 1908, p. 57.

[1176] Ἡ θεία λειτουργία, Atena, 1924, p. 27.

[1177] Ca, de pildă, la : Gherasim Saffirin, *op. cit.*, p. 58 ; Icon. Dim. Lungulescu, *op. cit.*, p. 68 ; Icon. Ilie Teodorescu, *Anafora*, în «Amvonul», X (1907), nr. 8, p. 247 ; Icon. D. Georgescu, *Observaţiuni asupra serviciului divin*, Bucureşti, 1911, p. 14 ; Arhim. Fotie Balamaci, *op. cit.*, p. 174.

Se înţelege însă că această formulă era şi este valabilă numai în cazul în care credincioşii pot fi îndestulaţi cu resturile provenite exclusiv din prescura înălţată, adică proscomidită pentru Sfântul Agneţ, ca odinioară, când prosforele aveau mărimea pâinilor din uzul zilnic. În Biserica Ortodoxă Rusă, unde s-a păstrat obiceiul ca cele cinci prescuri necesare Proscomidiei să fie întregi, iar nu numai câte un singur corn sau pecete, nu se cunoaşte şi nu se practică o formulă aparte pentru binecuvântarea anafurei într-un moment anumit al Liturghiei. În celelalte părţi ale Bisericii Ortodoxe însă, ajungându-se la folosirea unei singure prescuri pentru întreaga Proscomidie, adică cinci cornuri sau peceţi, nu mai poate fi respectată regula de a se pregăti anafura exclusiv din prescura întrebuinţată pentru scoaterea Sfântului Agneţ, mai ales în forma raţionalizată la care a ajuns prescura prin uzul din cursul istoriei. De aceea, autorul unui manual de liturgică îndeamnă ca această prosforă să fie făcută «cât un taler de mare, având în mijloc un singur sigil, sau pistornic pentru Sfântul Agneţ»[1178]. Chiar aşa însă experienţa a dovedit că mărimea prosforei se poate întâmpla să fie depăşită, în anumite ocazii, de numărul mare al credincioşilor, aşa că s-a recurs şi la prosfora din care s-a scos părticica Preasfintei Născătoare ori şi la cea pentru miridele celor nouă cete, ba chiar şi la prosforele din care s-a proscomidit pentru vii şi pentru morţi, nefiind excluse nici împrejurările când se ajunge chiar la folosirea stocului de prescuri neîntrebuinţate în nici un fel la Proscomidie. În perfectă concordanţă însă cu simbolismul prescurii şi cu semnificaţia anafurei, *Nomocanonul în 228 de capitole* nu dă încuviinţare pentru tăierea anafurei decât din prosforele ce au servit la scoaterea Sfântului Agneţ şi, cel mult, şi a miridei în cinstea Sfintei Fecioare. Astfel, canonul 213, după ce dă indicaţiile cu privire la numărul de prosfore necesar pentru Proscomidie, adaugă : «Afară de aceasta să ştii şi acest lucru : prima prescură să fie întreagă, ca să scoţi artosul Domnului, sau după cum vei chibzui, ca să-ţi ajungă pentru anafură ; iar celelalte patru să fie numai pecetea. Dacă însă este popor mult şi nu ajunge o singură prescură pentru anafură, pune şi prescura Panaghiei întreagă, iar celelalte să fie peceţi»[1179].

În acest caz însă cine se mai poate îndoi de necesitatea unei formule aparte pentru binecuvântarea anafurei ?

Deşi nicăieri, cu excepţia ediţiilor de Bucureşti din anii 1937, 1950, 1956 şi 1967 ale *Liturghierului* român, nu se dă vreo indicaţie cu privire la binecuvântarea anafurei și la formula respectivă, totuși în practică anafura s-a binecuvântat totdeauna, folosindu-se diferite formule. Ceremonialul este sumar. În timpul Axionului, vasul cu anafură este prezentat preotului, cu invitația : «Binecuvintează, părinte, anafura». Luându-l, preotul îl poartă în chipul sfintei cruci în fața vaselor cu Sfintele Taine, unii obișnuind să atingă Sfântul Disc și Sfântul Potir în timp ce se rostește formula de binecuvântare, care, în unele cazuri, este aceea prin care se deschide serviciul Proscomidiei [1180] ; după alte practici, această formulă are un caracter introductiv, ea fiind completată prin următoarea, în timp ce anafura este atinsă sau apropiată de sfintele vase : *«Binecuvintează, Doamne, pe toți cei ce vor gusta dintr-însa...»* [1181].

[1178] Ghenadie, fost episcop de Argeş, *op. cit.*, p. 125.

[1179] Vezi textul grec la J. Hanssens, *op. cit.*, t. II, p. 191, nr. 341.

Ediţia *Liturghierului* de Bucureşti, 1937, nu se găseşte deci pe linia acestui canon atunci când dă indicaţia că se poate tăia şi din prescurile care n-au servit la Proscomidie, dacă trebuinţa cere (p. 159). Fără temei consideră şi S. Bulgakov (*Manual practic pentru săvârşirea slujbelor religioase în Biserica Ortodoxă*, Harkov, 1893, p. 70, nr. 27, în limba rusă) că este admis să se taie şi să se împartă ca anafură nu numai prescurile folosite la scoaterea miridelor pentru cele nouă cete, pentru vii şi pentru repauzaţi, ori pâinea binecuvântată la slujba Litiei, ci chiar prescurile neîntrebuinţate, dar stropite cu agheasmă, în cazurile în care nu sunt îndestulătoare părţile rămase din prescura pentru Sfântul Agneţ şi din cea a Panaghiei.

Cea dintâi formulă pe care o cunoaștem este de la sfârșitul veacului al XIX-lea, și are o formă simplă : *«Binecuvântată este anafura sfinților Tăi, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor»*, rostită în timp ce cu dreapta se făcea semnul binecuvântării peste vasul cu anafură. Tot atât de simplă și, pare-se, cu o întrebuințare tot atât de largă este și următoarea : *«Binecuvântată este hrana (mâncarea) sfinților Tăi, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor»* [1182]. Cele cu text mai dezvoltat, avem impresia că s-au bucurat de un uz mai restrâns. Una dintre acestea își întemeiază binecuvântarea pe numele Sfintei Treimi : «În numele Preasfintei Treimi, Care știe toate, se sfințește pâinea aceasta spre sfințirea celor ce vor gusta dintr-însa. Că Tu ești sfințirea noastră și Ție slavă înălțăm : Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor» [1183]. Alta, obișnuită în părțile Banatului, este adresată Mântuitorului, prezentând în factura ei internă înrudiri cu rugăciunile respective, obișnuite în Apus : *«Doamne Iisuse Hristoase, Care binecuvintezi și sfințești toate câte sunt, însuți binecuvintează și aceste prosfore, care se aduc spre tăierea sfintei anafure, și pe credincioșii care vor gusta dintr-însele sfințește-i, iartă-le, Doamne, păcatele, dăruiește-le sănătate și viață veșnică»* [1184]. Cea mai dezvoltată dintre formulele pentru binecuvântarea anafurei se inspiră din aceleași motive evhologice, ca și rugăciunea pentru binecuvântarea pâinilor la serviciul Litiei, cu care se găsește într-o apropiată înrudire

---

1180. Vezi *Dumnezeieștile Liturghii*, ed. București, din anul 1937, p. 159, și din anul 1950, p. 137 ; Dom Placide de Meester, *La divine liturgie de S. Jean Chrysostome*, nr. 58, p. 132—133 ; Jules Corblet, *op. cit.*, p. 254.

Ar fi greu de lămurit dacă obiceiul purtării anafurei deasupra sau în fața vaselor cu Sfintele Taine și atingerea ei de acestea, practicat în multe părți ale Ortodoxiei răsăritene, este sugerat de erminia lui Teodor de Andida, care subliniază, precum am văzut, că anafura își trage sfințirea de la Sfintele Taine, transmițând-o la rândul ei credincioșilor, ori dacă, mai degrabă, explicarea acestui exeget liturgic se referă tocmai la practica obișnuită din vremea lui.

1181. Arhim. Fotie Balamaci, *op. cit.*, p. 174.

1182. Icon. Ilie Teodorescu, *op.* și *loc. cit.* ; *Sfintele și Dumnezeieștile liturghii*, București, 1937, p. 159.

1183. Icon. Ilie Teodorescu, *op. cit.*, și *loc. cit.*

1184. Pr. Ioan Nicorescu, *Anafora*, în «Biserica Ortodoxă Română», LI (1933), nr. 9—10, p. 417.

verbală : *«Doamne, Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru, Cel ce ai binecuvântat cele cinci pâini în pustie și ai săturat cinci mii de bărbați, însuți binecuvintează și pâinile acestea și pe credincioșii care vor gusta dintr-însele îi sfințește, că Tu ești sfințirea noastră și Ție slavă înălțăm, împreună și Celui fără de început al Tău Părinte și Preasfântului, Bunului și de viață Făcătorului Tău Duh, acum și pururea și în vecii vecilor»* [1185].

Nu este greu de observat că, în general, aceste formule sunt lipsite de expresivitatea cerută de caracterul, simbolismul și semnificația anafurei. Cele mai dezvoltate, care, după părerea noastră, sunt și cele mai noi, nu se află departe de a întreține ideea unei analogii cu litiile, deși anafura nu trebuie confundată cu acestea și nici cu pâinea din alte întrebuințări religioase [1186]. Ediția *Liturghierului* de București, 1937 (la p. 159), pare că stabilește chiar o astfel de echivalență, când recomandă să se citească în plus «și rugăciunea de sfințire de la Litie, zicând la timpul cuvenit... însuți binecuvintează și Sfânta Anafură aceasta», «atunci când trebuința cere a se tăia prescuri mai multe și nu din acelea care au servit la slujirea Sfintei Proscomidii». Indirect, de altfel, se recunoaște că aceste prescuri nu pot avea valoare de anafură.

Un progres îl reprezintă formulele care nu ignoră *momentul* când se face binecuvântarea anafurei. Precum am văzut, tradiția a consacrat în acest scop timpul când se cântă Axionul [1187], amănunt de care iau act pentru prima oară instrucțiunile din ultimele trei ediții amintite ale *Liturghierului* român de București. Un preot bănățean propune însă în acest scop vremea din timpul Rugăciunii Domnești, susținând că această practică, preluată de la preoți care au studiat teologia la sârbi (Vârșeț), ar fi mai potrivită pentru două motive : întâi, pentru că liturghisitorul ar fi mai puțin ocupat în timpul acestei rugăciuni decât în timpul Axionului și apoi fiindcă «oricărei binecuvântări și sfințiri îi premerge rostirea Tatălui nostru» [1188]. Fără a ne opri asupra acestei propuneri, afirmăm

---

1185. Icon. Ilie Teodorescu, *op.* și *loc. cit.* Cu neînsemnate diferențe verbale, care o apropie și mai mult de textul rugăciunii pentru binecuvântarea litiilor, vezi și la Icon. D. Georgescu, *op.* și *loc. cit.*

1186. Confuzie pe care unii autori apuseni, ca de exemplu Maximilianus de Saxonia (*Praelectiones de liturgiis orientalibus*, t. II, p. 280), au putut să o facă, afirmând că «evlogiile au sau forma pâinii obișnuite, sau sunt împodobite, mai ales în zilele de sărbători, cu tot felul de figuri».

Binecuvântarea pâinii și a vinului, împreună cu alte elemente, la slujba Litiei, a fost rânduită la origine în mânăstiri, pentru ca monahii, gustând din ele la sfârșitul slujbei de seară, să capete oarecare putere de rezistență pentru slujba privegherii din timpul nopții. Din mânăstiri, obiceiul a trecut apoi la întrebuințare generală. Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 342, în trad. rom. cit., p. 222 ; col. 2 ; P. Lebedev, *op. cit.*, p. 297. Recomandarea înscrisă în *Liturghierul* Bisericii Ortodoxe Române la sfârșitul slujbei Vecerniei, ca pâinile litiei să fie împărțite credincioșilor «ca anafură», se referă deci la modalitatea sau ceremonialul de distribuire, iar nu la identitatea între cele două feluri de pâine binecuvântată.

1187. Vezi nota 1177 și Nicodim Patriarhul, *Călăuzirea creștinului la biserică*, ed. XI, p. 118—119.

1188. Pr. Ioan Nicorescu, *op.* și *loc. cit.*

că, în chip indiscutabil, momentul cel mai indicat pentru binecuvântarea anafurei îl reprezintă vremea din timpul cântării Axionului. În primul rând, pentru că acest imn în cinstea Sfintei Fecioare concordă cu simbolismul anafurei, care preînchipuie pe Sfânta Fecioară «care a născut nouă pe Pâinea cea cerească, cea vie, veșnică și pururea hrănitoare sufletelor noastre» [1189]; în al doilea rând, fiindcă acest moment corespunde ideii exprimate în erminiile liturgice despre o anumită corelație între anafură și Pâinea euharistică. Pe de altă parte, binecuvântarea anafurei îndată după consacrarea Sfintelor Taine, adică după epicleză, satisface logica ritualului specific anafurei, care, ca antidoron, se ține în dependență și în umbra Sfintei Euharistii, momentele acestui ritual urmând întotdeauna după consumarea principalelor acte din ritualul Sfintei Împărtășiri. Momentul din timpul Axionului nu a fost fixat deci în mod arbitrar.

O formulă pentru binecuvântarea anafurei, adecvată acestui moment sau mai bine-zis simbolismului ei, o reprezintă următoarea rugăciune, obișnuită mai ales în Bisericile Ortodoxe autocefale de limbă greacă, nu numai la Liturghie, ci și în rânduiala pentru ridicarea Panaghiei: *«Mare este numele Sfintei Treimi. Preasfântă Născătoare de Dumnezeu, ajută-ne. Pentru rugăciunile ei, miluiește-ne și ne mântuiește, Dumnezeule»* [1190].

În aceeași categorie poate fi considerată și rugăciunea adoptată de ediția *Liturghierului* de București, din anul 1950, la pagina 127: *«Doamne Iisuse Hristoase, pentru rugăciunile Maicii Tale, miluiește-ne pe noi»*.

Marele cusur al acestor din urmă două formule îl constituie faptul că le lipsește ideea de binecuvântare. Ele sunt într-adevăr rugăciuni, dar numai de laudă și de cerere, fără însă ca obiectul și intenția acestei cereri să fie exprimate în vreo formă sau să se refere la binecuvântarea anafurei; ca atare, ele nu au în esența lor caracterul unor formule de binecuvântare. Forma în care socotim că s-a realizat cea mai potrivită formulă pentru binecuvântarea anafurei o reprezintă următorul text, ce apare ca o prelucrare ușor amplificată a primei dintre cele două rugăciuni de mai sus: *«Mare este numele Preasfintei Treimi, întru Care nădăjduim mântuirea. Pentru rugăciunile Preasfintei Născătoare de Dumnezeu și ale tuturor sfinților, binecuvintează, Doamne, pâinile acestea și sfințește pe cei ce vor gusta dintr-însele. Că Tu ești Cel ce binecuvintezi și sfințești toate, Hristoase, Dumnezeul nostru, și Ție mărire înălțăm, împreună și Celui fără de început al Tău Părinte și Preasfântului, Bunului și de viață Făcătorului Tău Duh, acum și în vecii vecilor. Amin»* [1191].

Cu totul cuprinzătoare și caracteristică prin traducerea a înseși ideii de antidoron în textul ei este următoarea formulă din practica unui bătrân preot, aflător încă în Râmnicu-Vâlcea prin primele două decenii ale veacului nostru: *«Binecuvintează, Doamne, pâinea aceasta, ce se aduce pentru a ține loc Sfintelor Tale Taine, totdeauna acum și pururea și în vecii vecilor»*.

Desigur, numărul formulelor nu se poate considera epuizat de cele înregistrate în studiul de față. Ceea ce trebuie însă subliniat neapărat este faptul că, în lipsa unor instrucțiuni din oficiu, mulțimea variantelor acestei rugăciuni constituie o mărturie venită din toate părțile despre caracterul de imperativ categoric cu care s-a impus în practică conștiinței liturghisitorilor, datoria de a binecuvânta anafura.

b) Pâinea anafurei păstrează intactă nota aceluiași simbolism până în ultimul moment al ritualului ei, moment reprezentat de *ceremonialul împărțirii anafurei*. În legătură cu aceasta, Meletie Sirigul tâlcuiește că «după plecarea lui Hristos, a rămas în lume Fecioara Maria spre mângâierea credincioșilor. De aceea, se împarte poporului așa-numita anafură (ἀντίδωρον), întru închipuirea Preasfintei Născătoare de Dumnezeu, din prescura din care s-a scos Agnețul» [1192].

În urma unei devieri a practicii, am ajuns să vorbim în limbajul românesc de «luarea», iar nu de «primirea» sau «împărțirea» anafurei. Regulile înscrise în *Liturghierele* manuscrise și imprimate, ca și în manualele de liturgică și de tipic sunt însă de acord, fără excepție, arătând că «preotul împarte sfânta anafură», cum se exprimă una din edițiile

---

[1189] Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 357, trad. rom. cit., p. 239.

[1190] Textul grec la Dom Placide de Meester, *La divine liturgie de S. Jean Chrysostome*, nr. 58, p. 132—133; vezi de asemenea: Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 357 și 359, trad. rom. cit., p. 239—240. Episcopul Iacov Antonovici, *Rânduiala pentru ridicarea Panaghiei după cum se oficiază în Moldova*, Cernica, 1924, p. 14—16, 20, 24.

[1191] Scris de mână de Pr. Paraschiv Popescu, la 17 octombrie, 1910, pe coperta interioară de la începutul unui *Liturghier*, ed. București, 1902, ce s-a aflat în întrebuințarea bisericii Sfânta Vineri-Herasca din București.

Pentru stabilirea consecvenței necesare în legătură cu expresiile de adresă din text, se impune o ușoară amendare, sub forma următorului adaos: *Iisuse Hristoase*, după vocativul: *Doamne*.

[1192] *Scurtă explicare a dumnezeieștii și sfintei liturghii*, de Meletie Siriguul, încadrată în *Scrisoarea sinodală a Patriarhului Paisie I către Nicon al Moscovei (1665)*. La K. Delikanis, Πατριαρχικὰ Ἔγγραφα, t. III, Constantinopol, 1905, p. 51, după traducerea în manuscris a Pr. Prof. Ene Braniște.

Patriarhul român Nicodim lămurește de asemenea că «acelor creștini care vin la biserică și ascultă sfânta slujbă cu evlavie, dar care nu s-au putut împărtăși cu Sfintele Taine, *Biserica a început să le dea ca o mângâiere anafură sau pâine sfințită în cinstea Maicii Domnului, ca astfel ei, măcar prin mijlocirea Prea Curatei Fecioare Maria, marea noastră solitoare către Dumnezeu, să se învrednicească a se apropia de Mântuitorul și Dumnezeul nostru Iisus Hristos»* (*op. cit.*, p. 109—110).

Liturghierului de Ierusalim (1908)[1193], tot aşa după cum tot preotul dă şi Sfânta Împărtăşanie. Când slujeşte arhiereul, «acesta împarte poporului anafura, spre binecuvântarea şi curăţirea sufletului»[1194]. Ceremonialul împărţirii anafurei este descris astfel de Nicolae Cabasila, în completarea textului citat mai înainte (vezi nota 1155) : Preotul «o împarte credincioşilor..., iar ei o primesc cu toată evlavia şi-i sărută dreapta, care s-a atins puţin mai înainte de Preasfântul Trup al Mântuitorului Hristos şi se crede că sfinţirea primită de aici o împărtăşeşte celor ce se ating de ea».

Adevăratul temei al regulii de a se împărţi anafura de către preot derivă din caracterul ei de antidoron. Aşa se explică pentru ce întreg ceremonialul pentru distribuirea ei a fost întocmit prin analogie cu cel pentru administrarea Sfintei Împărtăşanii[1195]. Astfel, *Liturghierele*, cu excepţia unora dintre ediţiile greceşti mai noi, prevăd nu numai împărţirea anafurei de către preot, ci şi cântarea în acest timp a Psalmului 33, care se mai recită încă în unele mânăstiri[1196]; acest amănunt este cât se poate de semnificativ, atât pentru motivul că acest psalm se recita, în Biserica primară, în timpul împărtăşirii credincioşilor[1197], cât şi prin ideea îndeosebi din textul versetului 8 al acestui psalm («Gustaţi şi vedeţi că bun este Domnul»). Prin acest psalm, comunitatea întâmpină astfel primirea evloghiei sau anafurei, cu un imn de binecuvântare sau de laudă adresat lui Dumnezeu : «Binecuvânta-voi pe Domnul în toată vremea, lauda Lui va fi pururea în gura mea...».

c) După regula observată întotdeauna, anafura se consumă numai de cei care se găsesc în stare de ajunare. *Cormceaia Cniga* prevede că celui ce a mâncat chiar puţin sau a băut nu-i este îngăduit să primească antidoron[1198], «căci este sfinţit şi se cuvine să-l primească pe nemâncate»[1199].

[1193] Cf. şi *Ms. nr. 1020* Bibl. Mânăstirii Sinai (veacul al XII-lea — al XIII-lea), la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 146; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 99; J. M. Hanssens, *op. cit.*, t. III, p. 534; Maximilianus de Saxa, *op. cit.*, vol. II, p. 280; Jules Corblet, *op. cit.*, t. II, p. 254; Icon. D. Lungulescu, *op. cit.*, p. 77 etc

[1194] *Tipicul arhieresc bizantino-slavon la Sfintele Liturghii*, 1943, p. 44, tradus după *Rânduiala slujbei arhiereşti*, tipărită la Moscova, ca ediţie sinodală, în anul 1907.

[1195] Cf. şi J. M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. II, p. 534.

[1196] Cf. S. Salaville, *op. cit.*, p. 73 (notă); Prot. Grigorie Mansvetov, *op. cit.*, p. 123; A. Svirelin, *Tipic bisericesc...* (în limba rusă), Moscova, 1894; Prof. Dr. Tit Mîscovschi, *Explicarea Liturghiei ţarigrădene* (în limba rusă), Lemberg, 1926, p. 157.

[1197] *Constituţiile Apostolice*, cart. VIII, cap. 13.

[1198] *Cormceaia Cniga*, part. II, Răspunsul al şaptelea al Sinodului al XVII-lea din timpul patriarhului Nicolae al Constantinopolului, la întrebarea monahului Ioan. La Grigorie Diacenko, *Dicţionar bisericesc slav complet* (în limba rusă), Moscova, 1900, p. 18.

[1199] *Tipicul arhieresc bizantino-slavon*, citat, p. 44.

Mai mult, ca şi la împărtăşirea cu Sfintele Taine, împărţirea anafurei este însoţită de o formulă rostită pentru fiecare credincios. Ea variază. În practica din unele părţi este formula : *«Hrană a dat Domnul celor ce se tem de El»*, sau : *«Hrană se dă celor ce se tem de Domnul»*[1200], ori *«Ajutorul meu (tău) de la Domnul, Cel ce a făcut cerul şi pământul»* (Ps. 20, 2), aceasta din urmă fiind înregistrată şi în ediţia din anul 1937, Bucureşti, a *Liturghierului* (p. 79). Mult mai expresivă şi mai corespunzătoare caracterului anafurei este însă forma întrebuinţată în ediţiile greceşti şi bulgare : *«Binecuvântarea Domnului şi mila Lui să vie peste tine* (totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin»[1201]). Reiese şi se afirmă astfel credinţa despre diferenţa esenţială între Sfintele Taine şi pâinea obişnuită, numai binecuvântată[1202]; în timp ce prin cele dintâi ni se împărtăşeşte harul sfinţirii sau mântuirea prin însuşi Trupul şi Sângele Domnului, anafura ne face părtaşi numai de binecuvântare.

Practica «miruirii» la finele Liturghiei, generalizată în Biserica Ortodoxă Română la toate sărbătorile[1203], a făcut din preot mai mult un simplu asistent la luarea anafurei de către fiecare credincios, din vasul în care se află pusă, formula de mai sus fiind rostită de fapt o dată cu miruirea. Aşa precum se exprima categoric Balsamon, împărţirea anafurei a fost rânduită însă pentru ca cei care nu pot să se împărtăşească *«să o primească din mâna preotului, spre sfinţire»*.

Asupra momentului exact pentru distribuirea anafurei, indicaţiile din *Liturghiere* nu se găsesc într-un acord perfect. Multe din cele mai bune manuscrise şi ediţii vechi fixează acest moment după rugăciunea amvonului, deci înainte de formula apolisului Liturghiei. Altele însă îl înscriu după ce s-au încheiat complet formulele otpustului, aceasta fiind de fapt regula care a prevalat în practică[1204]. Acest din urmă moment a fost indicat de consideraţii practice, întrucât experienţa a demonstrat că prin împărtăşirea anafurei se creează ocazie pentru plecarea credincioşilor din biserică, înainte de încheierea serviciului divin prin formulele consacrate.

[1200] Icon. D. Lungulescu, *op. cit.*, p. 77 şi Pr. Gavriil Telega, *Tipiconul cu note ritualistice*, 1901 (curs litografiat), p. 413.

[1201] Cf. de exemplu : *Liturghikonul* de Ierusalim, 1908, p. 109; *Dumnezeiasca Liturghie*, Atena, 1924, p. 59; *Slujebnik*, Sofia, 1928, p. 143; S. Salaville, *op. cit.*, p. 73.

[1202] Prof. Dr. Tit Mîscovschi, *op. cit.*, p. 157.

[1203] Miruirea la finele Liturghiei nu se practică în unele din mânăstirile noastre (Icon. D. Lungulescu, *op. cit.*, p. 77) şi nici în bisericile ortodoxe din alte ţări. În Biserica Ortodoxă Rusă se miruieşte numai la sărbătorile mari, şi anume în cursul Utreniei, după citirea Evangheliei, ori la sfârşitul Utreniei, când nu e polieleu.

[1204] Confuzia merge uneori până acolo încât într-una şi aceeaşi ediţie a *Liturghierului* împărţirea anafurei este indicată înainte de apolis în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur şi în cea a Darurilor mai înainte sfinţite, în timp ce în Liturghia Sfântului Vasile cel Mare o găsim după apolis. Ca exemplificare, cităm la întâmplare ediţiile *Liturghierului* român de Neamţ, 1860, de Bucureşti, 1902 şi 1937.

În strictă logică însă a spiritului în care a fost instituită anafura, momentul într-adevăr potrivit pentru împărțirea ei este cel dinaintea formulei finale a apolisului[1205]. Pe de o parte, pentru că anafura, ca antidoron (în loc de dar), trebuie distribuită și consumată ca și Sfânta Împărtășanie, în cadrul Liturghiei, deci înăuntrul comunității credincioșilor, iar nu în afara oficiului. Pe de altă parte, formula dinaintea apolisului, *«Binecuvântarea Domnului peste voi, cu al Său har...»*, urmează întocmai ca o concluzie, pecetluind printr-o formulă publică și generală caracterul de binecuvântare (εὐλόγια) al anafurei, afirmat fiecărui credincios în parte cu formula de care este însoțită distribuirea[1206]. Această demonstrație se referă, desigur, la poziția teoretică a problemei. Întrucât însă astăzi întreaga comunitate, în loc să se împărtășească, ia anafură, deplasarea momentului distribuirii ei după otpust nu contrariază semnificația anafurei ca semn de comuniune.

În limbajul bisericesc curent se întrebuințează în chip impropriu expresia de anafură și pentru prescurile ce se consumă cu vin, îndată după împărtășire, de către cei care s-au apropiat de Sfintele Taine. Gustarea aceasta, chiar dacă se face din anafură, nu are însă caracterul unui semn de comuniune, care, de altfel, s-a săvârșit în chip real prin însăși Sfânta Împărtășire[1207], ci se practică cu scopul de a se ajuta degajarea gurii de orice urmă din Sfintele Taine, spre a nu fi expuse la eliminare prin vorbire etc. Pentru același motiv, instrucțiunile din *Liturghiere* și *Tipice* recomandă liturghisitorilor înșiși să guste anafură și vin la proscomidiar, după împărtășire[1208]. De asemenea, *Regulile* Sfântului Benedict recomandă ca după cuminecare să se dea puțin vin amestecat cu apă monahului rânduit la lecturile în auz din trapeză, în timpul prânzului celorlalți[1209].

Ceea ce se dă însă credincioșilor, împreună cu vin după împărtășire, sunt prescurile neînălțate și neîntrebuințate la Proscomidie. În categoria acestora intră și vinul, chiar dacă provine din cel rămas după turnarea în Sfântul Potir, «deoarece vinul nu se înalță, ci numai se sfințește»[1210], adică nu este înălțat și binecuvântat înainte de a fi turnat în potir ; ceea ce rămâne din el păstrează deci simplu caracter de ofrandă prezentată de credincioși, ca și prescurile neproscomidite. Tocmai «prescurile și vinul» acestea au format obiectul întrebării incluse în textul canonului 5 al patriarhului constantinopolitan Nicolae.

Prin urmare, prosforele ce se consumă cu vin, după împărtășire, nu sunt anafură.

[1205] Cf. și Dom Placide de Meester, *Genèse, sources et développements du texte grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome...*, p. 114.

[1206] Se pare că *Slujebnicul bulgar* (Sofia, 1928, p. 250) încearcă un compromis între cele două poziții, indicând pentru împărțirea anafurei, la Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, momentul dintre apolis și formula finală «Pentru rugăciunile Sfinților Părinților noștri...».

[1207] Pentru acest motiv dispozițiile sinodale ale lui Pierre de Colemediu, arhiepiscop de Rouen, interziceau împărțirea anafurei la Paști și la praznicele mari, deoarece în aceste zile trebuie să se împărtășească toți credincioșii. Jules Corblet, *op. cit.*, vol. II, p. 242, și la L. Moulien, *op. cit.*, vol. I, p. 232.

[1208] *Ieratikon*, Constantinopol, 1895, p. 150; Gherasim Saffirin, *op. cit.*, p. 65 și 93; *Calendarul bisericesc pe anul 1947*, Moscova, p. 54. *Tipicul cel Mare* (Iași, 1816), la p. 42, 43, în cap. 34: «Pentru spălarea gurii fraților celor ce se împărtășesc cu Preacuratele Taine ale lui Hristos», se recomandă ca, după împărtășire, să ia anafură și apoi «puțină căldură din cea rămasă din turnarea în dumnezeiescul pahar». Obiceiul acesta trebuie să fie vechi și comun întregii Biserici, de vreme ce îl găsim practicat și în Apus. Astfel, o regulă atestată de papa Inocențiu al III-lea, în anul 1204, prescrie liturghisitorului să-și spele gura cu vin, atunci când nu mai are de săvârșit o altă missă (Mgr Pierre Batiffol, *Leçons sur la messe*, XI, p. 294).

[1209] *Rânduiala* cuviosului Benedict, cap. 38. În *Vechile rânduieli ale vieții monahale...*, traducere, p. 710; vezi și Ign. Ephr. Rahmani, *Les liturgies orientales et occidentales*, p. 252, n. 1: «Se văd și astăzi în unele biserici de Răsărit credincioși care, înainte de a pleca după împărtășire, cer paracliserului o înghițitură de apă sau de vin».

[1210] Interpretarea canonului 5 al patriarhului Nicolae, la G. Ralli și Potli, *Sintagma ateniană*, vol. IV, p. 422.

CUPRINS

Cuvânt înainte 5
Notă a autorului 7

CARTEA NUMITĂ LITURGHIER

1. Denumirea și cuprinsul 9
2. Problema unui formular al Liturghiei în primele veacuri creștine 13
3. Formatul și structura Liturghierului în manuscrise, ediții și traduceri 19

PARTEA ÎNTÂI A LITURGHIERULUI

SERVICIILE DE SEARA ȘI DE DIMINEAȚA PREMERGĂTOARE LITURGHIEI

A. **Considerații generale** 31
B. **Oficiul Vecerniei sau slujba de seară** 37
  1. Ceasul al nouălea 37
  2. Vecernia propriu-zisă 40
C. **Litia** 57
D. **Oficiul Miezonopticii** 61
E. **Oficiul Utreniei** 63

PARTEA A DOUA A LITURGHIERULUI

LITURGHIA

A. **Pregătirea sfințiților slujitori pentru oficiul Liturghiei** 83
  1. Pregătirea lăuntrică sau spirituală 83
  2. Pregătirea exterioară: ținuta, îmbrăcămintea sacră și spălarea 97
B. **Ritualul Proscomidiei** 119
  1. Considerații generale 119
  2. Ritualul pregătirii Sfântului Agneț și a Sfântului Potir în rânduiala Liturghierului actual 125
  3. Proscomidirea miridelor pentru sfinți și credincioși 130

  4. Numărul prosforelor pentru Proscomidie și întrebuințarea darurilor ce prisosesc 136
  5. Încheierea ritualului Proscomidiei 140
C. **Dumnezeiasca Liturghie comentată în oficiul și în textul ei** 146
  1. Caracterul oficiului 146
  2. Condiții privitoare la săvârșitorii, la locul și la vremea oficiului Liturghiei 152
Liturghia catehumenilor 161
  1. Scurte considerații preliminare 161
  2. Oficiul din prima parte a Liturghiei catehumenilor 163
  3. «Vohodul mic» sau «Intrarea mică» și momentele următoare din Liturghia catehumenilor 175
Liturghia credincioșilor. Riturile din prima parte a Liturghiei credincioșilor 203
  1. Rugăciunile pentru credincioși 204
  2. «Intrarea cea mare» 207
  3. Simbolul credinței 222
  4. Anafora sau ritualul Sfintei Jertfe euharistice 228
  5. Oficiul Sfintei Liturghii după dipticele de la finele Anaforei euharistice și până la înălțarea Sfântului Agneț 285
D. **Împărtășirea în cadrul Sfintei Liturghii** 304
  1. Actele manuale pregătitoare 304
  2. Împărtășirea 315
  3. Împărtășirea la Sfânta Liturghie privită sub aspectul spiritualității creștine 335
E. **Rugăciunile apolisului Liturghiei** 349

ANEXE

A. **Miruirea** 359
  1. Momentul miruirii 359
  2. Originea, semnificația și efectul miruirii 363
  3. Încheiere 369
B. **Anafura sau antidoron** 369
  1. Privire istorică 370
  2. Denumiri 373
  3. Anafura în raport cu Sfânta Euharistie 376
  4. Ritualul anafurei 382

ÎN CURS DE APARIȚIE LA EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC
ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ :

Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliile despre pocăință*

Sf. Sofronie al Ierusalimului, *Viața Cuvioasei Maria Egipteanca*

Sf. Grigorie de Nyssa, *Scrieri* (II)

Molitfelnic

Aghiazmatar

Slujba Învierii

Carte de Te-Deum

Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Hristos — Biserică — Societate*

Părintele Marc Antoine Costa de Beauregard, *«Rugați-vă neîncetat»*

Lars Thunberg, *Omul și cosmosul în viziunea Sf. Maxim Mărturisitorul*

Redactor : Pr. CORNELIU ZĂVOIANU
Tehnoredactor : Protos. VARTOLOMEU BOGDAN

Format 16/70 × 100
Coli de tipar : 24,75
Comanda nr. 100

TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC
ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Intr. Patriarhiei nr. 6 — București
Tel. 337 22 79 Fax : 336 00 59